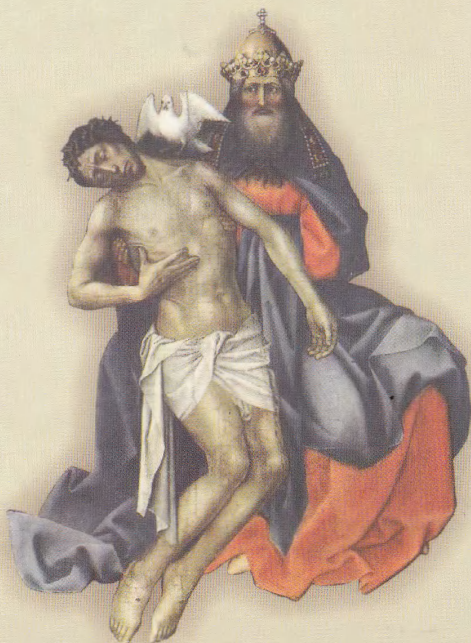


Anicius Manlius Severinus Torquatus

Boethius

TRATATE
TEOLOGICE



Biblioteca medievală

POLIROM

Biblioteca medievală

Colecție coordonată de **Alexander Baumgarten**

Consiliul științific:

Alexander Baumgarten (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj)
Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études, Paris)
Geréby György (Central European University, Budapest)
Molnár Péter („Eötvös Loránd” Tudományos Egyetem, Budapest)
Sylvain Piron (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Alin Tat (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj)
Bogdan Tătaru-Cazaban („Colegiul Noua Europă”, București)
Anca Vasiliu (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

www.polirom.ro

© 2003 by Editura POLIROM, pentru prezenta ediție

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33 ; O.P. 37,
P.O. Box 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS

Tratate teologice / Anicius Manlius Severinus Torquatus Boethius,
trad. din limba latină și note de Octavian Gordon
și Bogdan Tătaru-Cazaban ; postf. de Anca Vasiliu – Iași : Polirom, 2003.
176 p. ; 21 cm (Biblioteca Medievală)

ISBN : 973-681-254-5

I. Gordon, Octavian (trad.)
II. Tătaru-Cazaban, Bogdan (trad.)
III. Vasiliu, Anca (postf.)

Anicius Manlius Severinus Torquatus

Boethius

TRATATE
TEOLOGICE

Ediție bilingvă

Traducere din limba latină și note de
Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban
Postfață de Anca Vasiliu

POLIROM
2003

Notă asupra ediției

Tratatele teologice ale lui Boethius apar pentru a doua oară în limba română. Mai multe argumente au concurat la această nouă traducere : ea urmează ediția critică cea mai cunoscută, și nu textul din *Patrologia latina*, beneficiază de studiul comparat al variantelor engleză, franceză, italiană și germană, care își propune deopotrivă rigoarea filologică și conceptuală, susținută de un aparat critic corespunzător, corectând erorile și infidelitățile primei versiuni în limba română.

Am urmat textul latin al ediției H.F. Stewart-E.K. Rand : Boethius, *The Theological Tractats and the Consolation of Philosophy*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1973. Însă am preferat ordinea cronologică probabilă a textelor lui Boethius, oferită de Axel Tisserand în ediția sa : Boèce, *Traité théologiques*, Paris, Flammarion, 2000, operând și câteva modificări în împărțirea textului.

Tratatul *Contra lui Eutyches și Nestorius* a fost tradus de Octavian Gordon, *Cum sunt bune substanțele întrucât sunt, deși nu sunt substanțial bune, În ce mod Treimea este un singur Dumnezeu și nu trei dumnezei și Dacă Tatăl, Fiul și Sfântul Duh se predică substanțial despre divinitate* au fost traduse de Bogdan Tătaru-Cazaban, iar *Despre credința universală* de amândoi traducătorii. Notele filologice aparțin lui O. Gordon, iar cele istorice și doctrinale lui B. Tătaru-Cazaban. Postfața scrisă de doamna Anca Vasiliu, căreia îi mulțumim pentru contribuția sa la acest volum, a fost tradusă de Bogdan și Miruna Tătaru-Cazaban.

O bună parte din bibliografia care susține această ediție a fost accesibilă grație unui stagiu de cercetare la Paris, în biblioteca dominicană Le Saulchoir, care ne-a fost oferit de Colegiul Noua Europă, căruia îi mulțumim și pe această cale. De asemenea, suntem

recunoscători coordonatorului colecției, Alexander Baumgarten, pentru sprijinul pe care ni l-a acordat cu multă prietenie, precum și Editurii Polirom, care a acceptat să deschidă colecția „Biblioteca medievală” cu tratatele lui Boethius, considerat a fi primul scriitor medieval.

B. T.-C.

Tabel cronologic

- 476** Căderea Imperiului Roman de Apus sub atacul lui Odoacru.
- 476/480 (?)** Se naște Anicius Manlius Severinus Torquatus Boethius, la Alexandria sau la Roma, într-o familie aristocratică puternică ce trecuse, se pare, la creștinism încă din vremea lui Constantin și cunoscuse în secolul al V-lea o ascensiune remarcabilă.
- 482** Împăratul Zenon emite *Edictul de unire (Henotikon)*, redactat de Acacios, patriarhul Constantinopolului (471-489), prin care se încerca o mediere între ortodoxia calcedoniană și monofiziți.
- 484** Schisma acaciană : papa îl excomunică pe Acacios.
- 486** Sinodul din Seleucia : Biserica persană este oficial nestoriană.
- 487** Tatăl lui Boethius este numit, cu acordul Constantinopolului, *consul sine collega*.
- 488** Împăratul Zenon îl trimite pe Theodoric, regele ostrogoților, să-l răstoarne pe Odoacru, care stăpânea Italia.
- 490-495** Rămas orfan, Boethius este adoptat de Quintus Aurelius Memmius Symmachus, reprezentant marcant al vechii aristocrații senatoriale, el însuși *consul sine collega* în vremea lui Odoacru (485), apropiat al curții de la Constantinopol.
- 491** Moare Zenon. Anastasie I, împărat monofizit. Biserica armeană devine monofizită.
- 492** Alegerea papei Gelasius I, care susține primatul Romei asupra Constantinopolului.

- 493** Theodoric îl învinge pe Odoacru. Symmachus va dobândi o influență notabilă asupra lui Theodoric, convingându-l, printr-un discurs celebru, să nu-i destituie pe senatorii numiți de predecesorul său și, mai ales, să sprijine un vast program de renaștere culturală prin transpunerea în limba latină a înțelepciunii grecești. Theodoric, barbar crescut însă la Constantinopol, își ia în serios rolul de „protector al artelor”, vrând chiar să învețe de la Cassiodor filosofie greacă.
- 495** (aprox.) Boethius se căsătorește cu Rusticiana, una dintre cele trei fiice ale tutorelui său, Symmachus. Va avea doi fii : Flavius Symmachus și Flavius Boethius.
- 496** Moare papa Gelasius I. Este ales papă Anastasie II.
- 497** Papa Anastasie II confirmă autoritatea lui Theodoric în Italia.
- 498** Moare papa Anastasie II. Diaconul Symmachus este ales papă și confirmat cu sprijinul lui Theodoric și al unei părți importante a Senatului, împotriva lui Laurențiu, susținut de cei favorabili apropierei de Imperiul de Răsărit monofizit.
- 500** Boethius este delegat de Senat să țină, la Curie, un discurs de elogiare a lui Theodoric. Scrie comentariul la *Isagoga* lui Porfir, în traducerea lui Marius Victorinus.
- 500-507** Compune patru tratate despre aritmetică, muzică, geometrie și astronomie, științele care vor alcătui *quadrivium*-ul, conceput ca propedeutică la filosofie. În plan politic, primește diferite misiuni de la Theodoric.
- 507-510** Războiul dintre Theodoric și împăratul Anastasie.
- 508** Împăratul Anastasie îi conferă lui Clovis însemnele consulare și demnitatea de patrician.
- 509** Theodoric îi învinge pe franci la Arles și anexează Provența.
- 508-509** Convinși de erorile de interpretare ale lui Victorinus, Boethius traduce și comentează din nou *Isagoga*.

- 510** Boethius este numit, cu aprobarea lui Theodoric, *consul sine collega*. În această calitate conduce Senatul. Începe traducerea și comentarea *Organon*-ului lui Aristotel. Scrie comentariul la *Categorii*.
- 511** Moare Clovis.
- 511-512** Boethius deține până în 522 diverse funcții la curtea lui Theodoric. Traduce și comentează *Despre interpretare*.
- octombrie 512/
martie 513** La Roma se dezbată o scrisoare adresată papei, în vederea restabilirii comuniunii, de câțiva episcopi răsăriteni din Dardania și cele două Dacii, fideli Sinodului de la Calcedon. Ei propun o profesiune de credință care să medieze între adepții lui Acacios și poziția Romei. Papa Symmachus le răspunde episcopilor fără a-i primi în comuniune, din motivul legăturilor pe care le mențin totuși cu patriarhatul de la Constantinopol. Boethius asistă la acest conciliu roman, în urma căruia scrie *Contra lui Eutyches și Nestorius*, probabil și *Despre credința universală*.
- 513-516** Traduce și comentează *Primele Analitice*. Scrie tratatele *Despre silogismele categorice* și *Despre diviziune*, precum și un al doilea comentariu la *Despre interpretare*.
- 514** Moare papa Symmachus. Este ales papă Hormisdas.
- 516** Burgunzii se convertesc la credința Romei.
- 517** Boethius traduce *Analiticele Secunde* și scrie *Despre silogismele ipotetice*.
- 518** Moare împăratul Anastasie I și urcă pe tron Iustin I, susținător al ortodoxiei calcedoniene și adversar al monofizismului, care își propune să restaureze unitatea Bisericii. În acest scop, îi scrie papei Hormisdas pentru a-l invita să reia negocierile. Sever din Antiohia este destituit de Iustin.
- 519** Semnarea de către patriarhul Constantinopolului și de majoritatea episcopilor greci a Formulei de unire, numită și *Formula lui Hormisdas*, prin care se pune capăt schismei acaciene, o dată cu condamnarea celor mai însemnați monofiziți.

- 518-520** Boethius traduce și comentează *Topicele* lui Aristotel. Scrie comentariul la *Topicele* lui Cicero, probabil și *De hebdomadibus*.
- 520** Redactează *Dacă Tatăl, Fiul și Sfântul Duh se predică substanțial despre Divinitate și Despre Sfânta Treime*.
- 521-522** Traduce și comentează *Respingerile sofistice*. Scrie *Despre diferențele topice*, în care studiază dialectica și retorica din perspectiva lui Cicero și Themistius.
- 1 ianuarie**
- 522** Symmachus este ales șef al Senatului (*caput senatus*). Boethius ține la Curie un discurs elogios despre rege și prezidează jocurile oferite poporului.
- 522** Politica antiariană a lui Iustin I.
- 522-523** Boethius este numit *magister officiorum* (maestru de ceremonii, intendent general și suprem al curții regale) și intervine în favoarea patricianului Albinus, care fusese consul în 493, prefect al pretoriului și participant la negocierile de refacere a unității după schisma acaciană, învinuit acum de uneltire împotriva lui Theodoric, în urma interceptării unei scrisori adresate unor apropiați ai împăratului Iustin I. Albinus va fi condamnat fără proces.
- septembrie**
- (?) 523** „Câinii palatului” regal (*Palatinae canes*, cf. *De consolatione*, 1, pr. 4) se dezlănțuie, profitând de suspiciunea crescândă a lui Theodoric și de antipatia stârmită mai ales în mediile romane de înaltul demnitar Boethius, care se vede astfel acuzat de apărarea unui trădător ca Albinus, de corespondență secretă în vederea restaurării vechii libertăți romane și de practicarea magiei. Boethius declară false toate probele.
- 523** Moare papa Hormisdas.
- 524** Boethius este închis la Pavia. După un proces la care acuzatorii au fost numai romani, dar la care el nu a putut fi de față, este condamnat la proscrisie, la confiscarea bunurilor și privarea de toate demnitățile

deținute și, în cele din urmă, la moarte. În închisoare scrie *De consolatione philosophiae*.

525

Boethius este executat la Pavia din ordinul lui Theodoric. Socrul său, Symmachus, va avea aceeași soartă.

526

Moare Theodoric.

527

Iustinian devine împărat al Imperiului de Răsărit.

1883

Recunoașterea oficială prin decretul Congregației Riturilor din 15 decembrie, confirmat de papa Leon XIII, a cultului pe care locuitorii din Pavia îl consacreză lui Boethius, ca martir, încă din Evul Mediu.

Contra Eutychen et Nestorium



Contra lui Eutyches și Nestorius

Anicii Manlii Severini Boethii
V.C. et inl. excons. ord. patricii

Contra Eutychen et Nestorium

Domino Sancto ac venerabili Patri
Iohanni Diacono Boethius Filius

Anxie te quidem diuque sustinui, ut de ea quae in conventu mota est quaestione loqueremur. Sed quoniam et tu, quominus venires, occupatione distractus es, et ego in crastinum constitutis negotiis implicabor, mando litteris quae coram loquenda servaveram.

Meministi enim, cum in concilio legeretur epistola, recitatum Eutychianos ex duabus naturis Christum consistere confiteri, in duabus negare: Catholicos vero utrique dicto fidem praebere, nam et ex duabus eum naturis consistere et in duabus apud verae fidei sectatores aequaliter credi. Cujus dicti novitate percussus, harum conjunctionum, quae ex duabus naturis vel in duabus consisterent differentias inquirebam, multum scilicet referre ratus nec inerti neglegentia praeterendum, quod episcopus scriptor epistolae tamquam valde necessarium praeterire nolisset. Hic omnes apertam esse differentiam nec quidquam in eo esse caliginis inconditum confusumque strepere nec ullus in tanto tumultu qui leviter attingeret quaestionem, nedum qui expediret inventus est.

Anicius Manlius Severinus Torquatus
Boethius patrician de vază
și nobil din ordinul exconsular

Contra lui Eutyches și Nestorius

Domnului sfânt și vrednicului de cinstire părinte*
Ioan diaconul, de la fiul său, Boethius

Multă vreme te-am așteptat cu nerăbdare să vorbim despre problema pusă în discuție în adunare. Dar, de vreme ce nici tu n-ai putut să vii, reținut fiind de treburi, iar eu, în perioada următoare, voi fi implicat în activitățile rânduite, încredințez scrisului lucrurile pe care le păstrasem spre a le discuta față către față.

Îți amintești că, atunci când se citea în adunare scrisoarea, s-a spus că adepții lui Eutyches mărturisesc că Hristos este alcătuit *din* două naturi, dar că nu este *în* două naturi, în timp ce drept-credincioșii cred în amândouă afirmațiile, căci cei care urmează dreapta credință cred că El este deopotrivă și *din* două naturi, și *în* două naturi. Foarte surprins fiind de nouitatea acestei afirmații, am început să cercetez deosebirile între uniunile formate *din* două naturi și cele care consistă în două naturi, socotind că este de mare importanță și că nu trebuie trecut cu vederea, dintr-o leneșă nepăsare, faptul că episcopul care a scris scrisoarea n-a vrut să treacă peste acest punct, a cărui discutare se impunea degrabă. Atunci toți au strigat că diferența e limpede și că nu este în această privință nici o umbră de confuzie și de amestec, dar nu s-a găsit, într-o

* Formulă curentă în secolul al VI-lea, pentru orice creștin cu viață sfântă, călugăr sau nu.

Adsederam ego ab eo quem maxime intueri cupiebam longius atque adeo, si situm sedentium recorderis, aversus pluribusque oppositis, ne si aegerrime quidem cuperem, vultum nutumque ejus aspicere poteram ex quo mihi aliqua ejus darentur signa judicii. Atqui ego quidem nihil caeteris amplius afferebam, imo vero aliquid etiam minus. Nam de re proposita aequè nihil caeteris sentiebam; minus vero quam caeteri ipse afferebam, falsae scilicet scientiae praesumptionem. Tuli aegerrime, fateor, compressusque indoctorum grege conticui metuens ne jure viderer insanus, si sanus inter furiosos haberi contenderem. Meditabar igitur dehinc omnes animo quaestiones nec deglutiebam quod acceperam, sed frequentis consilii iteratione ruminabam. Tandem igitur patuere pulsanti animo fores et veritas inventa quaerenti omnes nebulas Eutychiani reclusit erroris. Unde mihi maxime subiit admirari, quatenus haec indoctorum hominum esset audacia qui inscientiae vitium praesumptionis atque impudentiae nube contentur obducere, cum non modo saepe id quod proponatur ignorent, verum in hujusmodi contentionibus ne id quidem quod ipsi loquantur intellegant, quasi deterior fiat inscientiae causa, dum tegitur.

Sed ab illis ad te transeo, cui hoc quantulumcumque est examinandum prius perpendendumque transmitto. Quod si recte se habere pronuntiaveris, peto ut mei nominis hoc quoque inseras chartis; sin vero vel minuendum aliquid vel addendum vel aliqua mutatione variandum est, id quoque postulo remitti, meis exemplaribus ita ut a te revertitur transcribendum. Quae ubi ad calcem ducta constiterint, tum demum ejus cujus soleo iudicio censenda transmittam. Sed quoniam

atare agitație, nici unul care măcar să atingă puțin problema, necum să o rezolve.

Eu mă așezasem mai departe de cel pe care doream foarte mult să-l văd și, dacă-ți amintești cum erau dispuse locurile, stăteam întors și între noi se aflau mai multe persoane, astfel încât, chiar dacă mă străduiam din răspuțeri, nu puteam să-i văd fața și expresia, din care să-mi dau seama de opinia lui. Totuși, nici eu n-am contribuit la discuție mai mult decât ceilalți, ba chiar am fost mai prejos. Căci, în ce privește problema discutată, nu gândeam deloc la fel ca ceilalți; dar am avut o contribuție mai mică decât restul în însușirea unei științe de bună seamă false. Mărturisesc că am răbdat anevoie și, împresurat de o mulțime de nepricepuți, am tăcut, temându-mă să nu par nebun de-a dreptul, dacă mi-aș fi dat osteneala să mă arăt sănătos între smintiți. Așadar, după aceea, am cumpănit în minte toate problemele [discutate] și nu înghițeam ce auzisem, ci le rumegam iar și iar, într-o neconținută cugetare. În sfârșit, la bătăile minții mele, porțile s-au deschis, iar adevărul, aflat după insistente căutări, a risipit toți norii rătăcirii lui Eutyches. Atunci, deodată, am început să mă minunez foarte de câtă îndrăzneală dau dovadă oamenii aceștia nepricepuți, care se silesc să-și acopere lipsa de știință cu norul unor presupuneri nerușinate, de vreme ce nu numai că, adesea, nu știu despre ce se vorbește, dar, în dispute de felul acesta, nici măcar nu înțeleg ceea ce ei înșiși afirmă, ca și cum vina neștiinței n-ar fi mai mare atâta vreme cât o ascund.

Dar trec de la ei la tine, căruia îți trimit acest tratat, oricât ar fi de neînsemnat, pentru a-l cântări tu mai întâi și pentru a-l aprecia. Dacă vei spune că este cum trebuie, te rog să-l adaugi și pe el între scrierile ce-mi poartă numele; dacă însă trebuie eliminat sau adăugat ceva sau dacă trebuie modificat în vreun fel, îți cer să mi-l trimiți înapoi, ca să transcriu modificările în copiile mele de îndată ce se va întoarce de la tine. Numai când acestea vor fi ajuns la forma finală, i le voi

semel res a conlocutione transfertur ad stilum, prius extremi sibi que contrarii Nestorii atque Eutyichis summoveantur errores; post vero adjuvante Deo, Christianae medietatem fidei temperabo. Quoniam vero in tota quaestione contrariarum sibimet $\eta\alpha\epsilon\rho\epsilon\sigma\epsilon\omicron\nu$ de personis dubitatur atque naturis, haec primitus definienda sunt et propriis differentiis segreganda.

I

Natura igitur aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocunque modo esse dicuntur. Cum igitur tribus modis natura dici possit, tribus modis sine dubio definienda est. Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio dabitur quae res omnes quae sunt possit includere. Erit ergo huiusmodi: „natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt”. In hac igitur definitione et accidentia et substantiae definiuntur; haec enim omnia intellectu capi possunt. Additum vero est „quoquo modo”, quoniam Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo caeterarum rerum privatione capiuntur. Idcirco vero adiunximus „quae cum sint”, quoniam etiam ipsum nihil significat aliquid sed non naturam. Neque enim quod sit aliquid sed potius non esse significat; omnis vero natura est. Et si de omnibus quidem rebus naturam dici placet, haec sit naturae definitio quam superius proposuimus.

Sin vero de solis substantiis natura dicitur, quoniam substantiae omnes aut corporeae sunt aut incorporeae, dabimus,

trimite celui căruia mă adresez de obicei, spre a le supune judecății lui. Dar, o dată ce chestiunea în cauză trece de la vorbă la condei, să îndepărtăm mai întâi rătăcirile extreme și contradictorii ale lui Nestorius și ale lui Eutyches¹; iar apoi, cu ajutorul lui Dumnezeu, voi potrivi calea de mijloc a credinței creștine. Și fiindcă în chestiunea ereziilor contradictorii se pune problema *persoanelor* și a *naturilor*, trebuie de la bun început să definesc acești termeni și să îi separ prin diferențele lor specifice.

I

Așadar, *natura* se poate rosti fie despre corpuri în parte, fie despre substanțe în parte, corporale și incorporale, fie despre orice lucru despre care spunem că există în vreun fel. Astfel, dacă se poate spune „natură” în trei feluri, fără îndoială că trebuie să o definim în trei feluri. Căci, dacă acceptăm că natura se poate rosti despre toate lucrurile, vom da o definiție care să poată cuprinde toate lucrurile care există. Deci va fi după cum urmează: „Natură au acele lucruri care, de vreme ce există, pot fi cuprinse într-o oarecare măsură cu mintea”. În această definiție sunt incluse și întâmplările, și substanțele, căci acestea toate pot fi cuprinse cu mintea. Se adaugă, însă, „într-o oarecare măsură”, fiindcă Dumnezeu și materia nu pot fi cuprinse cu mintea în întregime și în chip absolut, cu toate că, într-un fel, pot fi înțelese prin înlăturarea celorlalte lucruri². De aceea am adăugat „de vreme ce există”, fiindcă până și „nimic” înseamnă ceva, dar nu „natură”. Căci acesta nu înseamnă că ceva este, ci, mai degrabă, că nu este, pe când orice natură există. Iar dacă acceptăm că putem vorbi de natură despre toate lucrurile, atunci definiția naturii ar fi tocmai cea pe care am propus-o mai sus.

Dar, dacă vorbim de natură numai în legătură cu substanțele, fiindcă o substanță este fie corporală, fie incorporală,

definitionem naturae substantias significanti hujusmodi : „natura est vel quod facere vel quod pati possit”. „Pati” quidem ac „facere”, ut omnia corporea atque corporeorum anima ; haec enim in corpore et a corpore et facit et patitur. „Facere” vero tantum ut Deus caeteraque divina. Habes igitur definitionem ejus quoque significationis naturae quae tantum substantiis applicatur. Qua in re substantiae quoque est reddita definitio. Nam si nomen naturae substantiam monstrat, cum naturam descripsimus substantiae quoque est assignata descriptio.

Quod si naturae nomen relictis incorporeis substantiis ad corporales usque contrahitur, ut corporeae tantum substantiae naturam habere videantur, sicut Aristoteles caeterique et ejusmodi et multimodae philosophiae sectatores putant, definimus eam, ut hi etiam qui naturam non nisi in corporibus esse posuerunt. Est autem ejus definitio hoc modo : „natura est motus principium per se non per accidens”. Quod „motus principium” dixi hoc est, quoniam corpus omne habet proprium motum, ut ignis sursum, terra deorsum. Item quod „per se principium motus” naturam esse proposui et non „per accidens”, tale est, quoniam lectum quoque ligneum deorsum ferri necesse est, sed non deorsum per accidens fertur. Idcirco enim quia lignum est, quod est terra, pondere et gravitate deducitur. Non enim quia lectus est, deorsum cadit, sed quia terra est, id est quia terrae contigit, ut lectus esset ; unde fit ut lignum naturaliter esse dicamus, lectum vero artificialiter. Est etiam alia significatio naturae per quam dicimus diversam esse naturam auri atque argenti in hac proprietatem rerum monstrare cupientes, quae significatio naturae definietur hoc modo : „natura est unam quamque rem informans specifica

vom da o definiție a naturii – pentru a desemna „substanțele” – după cum urmează : „Natură este ceea ce poate face sau suferi o acțiune”. Pe de o parte, „a suferi” și „a face” o acțiune, sunt proprii lucrurilor corporale și sufletului celor corporale, căci acesta face sau suferă o acțiune în corp și cu ajutorul corpului. Pe de altă parte, numai „a face o acțiune” este propriu lui Dumnezeu și celor divine. Ai, așadar, și definiția acelei semnificații a naturii, care se aplică numai substanțelor. În aceasta este cuprinsă și definiția substanței. Căci, dacă termenul „natură” indică substanța, când am descris natura, am făcut, implicit, și o descriere a substanței.

Iar dacă sensul termenului „natură” se restrânge la substanțele corporale, lăsându-le deoparte pe cele incorporale, astfel încât să pară că numai substanțele corporale au natură, așa cum socotesc Aristotel și ceilalți adepți atât ai filosofiei lui, cât și ai altor filosofii, vom defini natura asemeni celor care au presupus că ea nu există decât în corpuri. Iar definiția este după cum urmează : „Natura este principiul mișcării prin sine, și nu accidental”. Și am afirmat că este „principiul mișcării”, pentru că fiecare corp are mișcarea sa proprie, așa cum focul [se mișcă] în sus, iar pământul în jos. De asemenea, este întocmai cum am postulat, și anume că natura este „principiul mișcării prin sine”, și nu „accidental”, fiindcă și un pat de lemn trebuie să fie purtat în jos, și nu este adus în jos în mod accidental. Căci din această cauză, pentru că este lemn, adică pământ, este tras în jos prin propria sa pondere și greutate. Nu se duce în jos fiindcă este pat, ci fiindcă este pământ, adică fiindcă se întâmplă ca pământul să fie pat ; în consecință, afirmăm că lemnul este ceva natural, în timp ce patul este artificial. Și mai există o semnificație a naturii, prin care spunem că natura aurului este diferită de cea a argintului, voind prin aceasta să demonstrăm proprietatea lucrurilor. Această semnificație a naturii se definește astfel : „Natura este diferența specifică ce dă formă fiecărui lucru în parte”. Așadar, întrucât natura se definește și se precizează în atâtea feluri,

differentia". Cum igitur tot modis vel dicatur vel definiatur natura, tam Catholici quam Nestorius secundum ultimam definitionem duas in Christo naturas esse constituent; neque enim easdem in Deum atque hominem differentias convenire.

II

Sed de persona maxime dubitari potest, quaenam ei definitio possit aptari. Si enim omnis habet natura personam, indissolubilis nodus est, quaenam inter naturam personamque possit esse discretio; aut si non aequatur persona naturae, sed infra terminum spatiumque naturae persona subsistit, difficile dictu est ad quas usque naturas persona perveniat, id est quas naturas conveniat habere personam, quas a personae vocabulo segregari. Nam illud quidem manifestum est personae subjectam esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari. Vestiganda sunt igitur haec inquirentibus hoc modo.

Quoniam praeter naturam non potest esse persona quoniamquae naturae aliae sunt substantiae, aliae accidentes et videmus personam in accidentibus non posse constitui (quis enim dicat ullam albedinis vel nigredinis vel magnitudinis esse personam?), relinquitur ergo ut personam in substantiis dici conveniat. Sed substantiarum aliae sunt corporeae, aliae incorporeae. Corporearum vero aliae sunt viventes, aliae minime; viventium aliae sunt sensibiles, aliae minime; sensibilibus aliae rationales, aliae inrationales.

Item incorporearum aliae sunt rationales, aliae minime, ut pecudum vitae; rationalium vero alia inmutabilis atque impassibilis per naturam ut Deus, alia per creationem mutabilis atque passibilis, nisi impassibilis gratia substantiae ad

atât creștinii drept-credincioși, cât și Nestorius, conform ultimei definiții, sunt de acord că în Hristos există două naturi, dar că nu se potrivesc aceleași diferențe [specifice] și lui Dumnezeu și omului.

II

Dar mari semne de întrebare se ridică în legătură cu *persoana*: ce definiție i s-ar potrivi? Căci, dacă orice natură are persoană, ne aflăm într-o încurcătură de nedezlegat : care ar fi deosebirea între natură și persoană? Sau, dacă persoana și natura nu sunt echivalente, ci persoana se situează sub limita și proporțiile naturii, este greu de spus până la ce naturi poate ajunge persoana, cu alte cuvinte care sunt naturile pe care le poate avea persoana și care sunt cele ce trebuie disociate de acest termen. Este limpede și următorul fapt : persoana este subordonată naturii, iar în afara naturii nu se poate vorbi de persoană. Așadar, trebuie, în cercetarea noastră asupra acestor fapte, să procedăm după cum urmează.

De vreme ce persoana nu poate exista în afara naturii și de vreme ce unele naturi sunt substanțe, iar altele sunt accidente³, și vedem că persoana nu poate exista în accidente (căci cine ar putea spune că există o persoană a culorii albe sau a celei negre, sau o persoană a mărimii?), rămâne, așadar, să acceptăm că se poate vorbi de persoană [doar] în privința substanțelor. Dar dintre substanțe unele au corp, altele n-au corp. Între substanțele corporale unele au viață, altele nu ; dintre cele care au viață unele sunt înzestrate cu simțuri, altele nu ; iar dintre cele înzestrate cu simțuri unele sunt raționale, altele sunt iraționale.

Și tot așa, între cele incorporale, unele sunt raționale, altele prea puțin, ca de exemplu viețile animalelor ; iar dintre substanțele raționale, una este, prin natură, neschimbătoare și impasibilă, și anume Dumnezeu, pe când alta este, prin

inpassibilitatis firmitudinem permutetur ut angelorum atque animae. Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum est (nullus enim lapidis ullam dicit esse personam), neque rursus eorum viventium quae sensu carent (neque enim ulla persona est arboris), nec vero eius quae intellectu ac ratione deseritur (nulla est enim persona equi vel bovis caeterorumque animalium quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt), at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli. Rursus substantiarum aliae sunt universales, aliae particulares. Universales sunt quae de singulis praedicantur ut homo, animal, lapis, lignum caeteraque huiusmodi quae vel genera vel species sunt; nam et homo de singulis hominibus et animal de singulis animalibus lapisque ac lignum de singulis lapidibus ac lignis dicuntur. Particularia vero sunt quae de aliis minime praedicantur ut Cicero, Plato, lapis hic unde haec Achillis statua facta est, lignum hoc unde haec mensa composita est. Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis; animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur.

III

Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: „naturae rationabilis individua substantia”. Sed nos hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus. Nomen enim personae videtur aliunde

creație, schimbătoare și pasivă, doar dacă, prin harul substanței impasibile, nu se transformă, ajungând la o tărie a impasibilității, precum cea a îngerilor și a sufletului. Din toate acestea, reiese limpede că nu se poate vorbi de persoană nici în corpurile fără viață (căci nimeni nu zice că există o persoană a pietrei), nici în cele care au viață, dar sunt lipsite de sensibilitate (căci nu există o persoană a arborelui), și nici în cele private de inteligență și rațiune (căci nu există o persoană a calului, sau a boului, sau a celorlalte animale care-și duc viața numai prin simțuri, mute și fără rațiune), ci afirmăm că există o persoană a omului, a lui Dumnezeu și a îngerului. Și iarăși, dintre substanțe, unele sunt universale, altele sunt particulare. Cele universale sunt numite toate cu un singur cuvânt, precum omul, animalul, piatra, lemnul și celelalte de acest fel, care sunt fie genuri, fie specii: căci spunem „om” pentru fiecare dintre oameni, „animal” pentru fiecare animal, „piatră” și „lemn” pentru fiecare piatră și lemn în parte. Particulare sunt cele al căror nume nu este valabil și pentru alte lucruri, precum Cicero, Platon, cutare piatră din care a fost cioplită statuia lui Ahile, cutare lemn din care a fost făcută cutare masă. În toate acestea, nu se poate vorbi niciodată de persoană în cazul lucrurilor universale, ci numai în cazul celor singulare și individuale; căci nu există o persoană a animalului sau a omului în general, ci spunem că există persoana lui Cicero, sau a lui Platon, sau a fiecărui individ în parte.

III

Prin urmare, dacă persoană există numai în substanțe, și anume în cele raționale, și dacă orice substanță este natură, fără a se referi la lucrurile universale, ci la cele individuale, am descoperit definiția persoanei: „substanța individuală de natură rațională”. Dar noi am determinat prin această definiție ceea ce grecii numesc ὑπόστασις. Căci termenul „persoană”

traductum, ex his scilicet personis quae in comoediis tragoediisque eos quorum interest homines repraesentabant. Persona vero dicta est a personando, circumflexa paenultima. Quod si acuatur antepaenultima, apertissime a sono dicta videbitur; idcirco autem a sono, quia in concavitate ipsa maior necesse est volvatur sonus. Graeci quoque has personas πρόσωπα vocant ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum, παρὰ τοῦ πρὸς τοὺς ὤπας τίθεσθαι. Sed quoniam personis inductis histriones individuos homines quorum intererat in tragoedia vel comoedia ut dictum est repraesentabant, id est Hecubam vel Medeam vel Simonem vel Chremetem, idcirco ceteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam et Graeci πρόσωπα nuncupaverunt. Longe vero illi signatius naturae rationabilis individuum subsistentiam ὑποστάσεως nomine vocaverunt, nos vero per inopiam significantium vocum translaticiam retinuimus nuncupationem, eam quam illi ὑπόστασις dicunt, personam vocantes; sed peritior Graecia sermonum ὑπόστασις vocat individuum subsistentiam. Atque, uti Graeca utar oratione in rebus quae a Graecis agitata Latina interpretatione translata sunt: αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται, id est: essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant. Intellectus enim universalium rerum ex particularibus sumptus est. Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, iure subsistentias particulariter substantes ὑποστάσεις appellaverunt. Neque enim pensius subtiliusque intuenti idem videbitur esse subsistentia quod substantia.

Nam quod Graeci οὐσιωσις vel οὐσιῶσθαι dicunt, id nos subsistentiam vel subsistere appellamus; quod vero illi ὑπόστασιν vel ὑφίστασθαι, id nos substantiam vel substare

pare împrumutat din altă parte, și anume de la acele „măști” care, în comedii și în tragedii, îi reprezentau pe oamenii interpretați pe scenă. *Persona* derivă de la *personare*, având silaba penultimă lungă⁴. Iar dacă s-ar accentua silaba antepenultimă, de bună seamă s-ar vedea că derivă de la *sonus*; și vine de la *sonus* pentru că sunetul, în mod necesar, se amplifică datorită adânciturii înseși [a măștii]. Grecii numesc aceste măști πρόσωπα, de la faptul că sunt puse pe față și acoperă chipul înaintea ochilor: παρὰ τοῦ πρὸς τοὺς ὦπας τίθεσθαι. Dar fiindcă, după cum am spus, purtau măști pentru a-i reprezenta pe oamenii individuali despre care era vorba în tragedie sau în comedie, adică pe Hecuba, sau pe Medeea, sau pe Simon, sau pe Chremes, de aceea latinii i-au denumit *persona*, iar grecii πρόσωπα și pe ceilalți oameni, a căror recunoaștere era sigură după înfățișarea lor. [Grecii] au denumit mult mai precis existența individuală a naturii raționale ca ὑπόστασις. Noi însă, din cauza lipsei termenilor, am păstrat denumirea transmisă prin tradiție, folosind *persona* pentru ceea ce ei numesc ὑπόστασις; dar Grecia, mai bogată în cuvinte, numește existența individuală ὑπόστασις. Și, ca să mă folosesc de limba greacă în chestiuni care au fost discutate de greci și tălmăcite pe latinește: αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται · ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται, adică: esențele pot exista într-adevăr în lucrurile universale, dar subzistă în cele individuale și particulare. Căci înțelegerea lucrurilor universale pleacă de la cele particulare. De aceea, de vreme ce esențele înseși sunt în lucrurile universale, dar primesc substanță în cele particulare, pe drept cuvânt [grecii] au numit ὑποστάσεις aceste subzistențe care capătă substanță în lucrurile particulare. Căci acela care va cerceta mai adânc și mai pătrunzător nu va socoti că subzistență și substanță sunt același lucru.

Într-adevăr, ceea ce grecii spun οὐσίωσις sau οὐσιῶσθαι, noi numim *subsistentia* sau *subsistere*, dar ceea ce ei numesc ὑπόστασις sau ὑφίστασθαι, noi traducem prin *substantia* sau

interpretamur. Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus. Itaque genera vel species subsistunt tantum; neque enim accidentia generibus speciebusve contingunt. Individua vero non modo subsistunt verum etiam substant, nam neque ipsa indigent accidentibus ut sint; informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis et accidentibus ut esse possint ministrant, dum sunt scilicet subiecta. Quocirca εἶναι atque οὐσιῶσθαι esse atque subsistere, ὑφίστασθαι vero substare intelligitur. Neque enim verborum inops Graecia est, ut Marcus Tullius alludit, sed essentiam, subsistentiam, substantiam, personam totidem nominibus reddit, essentiam quidem οὐσίαν, subsistentiam vero οὐσίωσιν, substantiam ὑπόστασιν, personam πρόσωπον appellans. Ideo autem ὑποστάσεις Graeci individuas substantias vocaverunt, quoniam caeteris subsunt et quibusdam quasi accidentibus suppositae subjectaeque sunt; atque idcirco nos quoque eas substantias nuncupamus quasi suppositas quas illi ὑποστάσεις, cumque etiam πρόσωπα nuncupent easdem substantias, possumus nos quoque nuncupare personas. Idem est igitur οὐσίαν esse quod essentiam, idem οὐσίωσιν quod subsistentiam, idem ὑπόστασιν quod substantiam, idem πρόσωπον quod personam. Quare autem de irrationabilibus animalibus Graecus ὑπόστασιν non dicat sicut nos de eisdem nomen substantiae praedicamus, haec ratio est quoniam nomen hoc melioribus applicatum est, ut aliqua id quod est excellentius, tametsi non descriptione naturae secundum id quod subsistere ὑφίστασθαι atque substare est, at certe ὑποστάσεως vel substantiae vocabulis discerneretur. Est igitur et hominis quidem essentia, id est οὐσία, et subsistentia, id est οὐσίωσις et ὑπόστασις, id est substantia, et πρόσωπον, id est persona; οὐσία quidem atque essentia quoniam est, οὐσίωσις vero atque subsistentia quoniam in nullo subjecto est, ὑπόστασις vero atque substantia, quoniam subest caeteris quae

substare. Căci subzistă ceea ce nu are nevoie de accidente ca să poată fi, în vreme ce este substanță ceea ce oferă accidentelor un anume suport, prin care ele să poată exista⁵; căci este substanță pentru lucruri, atâta vreme cât este subiect pentru accidente. Astfel, genurile și speciile au doar subzistență, căci accidentele n-au nici o legătură cu genurile sau cu speciile. Dar lucrurile individuale au nu numai subzistență, ci și substanță, căci nici ele nu au nevoie de accidente ca să existe; ele sunt deja informate cu diferențele lor proprii și specifice și oferă accidentelor posibilitatea de a exista, de bună seamă atâta vreme cât sunt subiecte pentru ele. De aceea, observăm că echivalentele lui εἶναι și οὐσιῶσθαι sunt *a fi* și *a subzista*, pe când echivalentul lui ὑφίστασθαι este *a avea substanță*. Căci Grecia nu este săracă în cuvinte, așa cum insinuează ironic Marcus Tullius⁶, ci redă ideea de esență, subzistență, substanță, persoană prin tot atâția termeni, numind esența οὐσία, subzistența οὐσίωσις, substanța ὑπόστασις iar persoana πρόσωπον. Dar motivul pentru care grecii au numit substanțele individuale ὑποστάσεις este faptul că sunt sub celelalte și sunt subiecte pentru anumite lucruri, cum ar fi accidentele; și de aceea numim și noi *substanțe* acele lucruri sub-puse, pe care grecii le numesc ὑποστάσεις, și, de vreme ce ei numesc aceleași substanțe πρόσωπα, le putem și noi numi *persoane*. Așadar, οὐσία este același lucru cu esența, οὐσίωσις cu subzistența, ὑπόστασις cu substanța, iar πρόσωπον este același lucru cu persoana. Motivul pentru care grecii nu aplică termenul ὑπόστασις la viețuitoarele lipsite de rațiune, așa cum noi folosim pentru ele cuvântul „substanță”, este următorul: acest termen a fost aplicat unor lucruri mai însemnate, astfel încât ceea ce este superior să se distingă într-o oarecare măsură, dacă nu printr-o descriere a naturii în conformitate cu ceea ce într-adevăr înseamnă ὑφίστασθαι și „a avea substanță”, atunci măcar prin cuvintele ὑπόστασις sau „substanță”. Așadar, omul are esență, adică οὐσία, subzistență, adică οὐσίωσις, ὑπόστασις, adică substanță, și πρόσωπον,

subsistentiae non sunt, id est οὐσίωσεις; est πρόσωπον atque persona, quoniam est rationabile individuum. Deus quoque et οὐσία est et essentia, est enim et maxime ipse est a quo omnium esse proficiscitur. Est οὐσίωσις, id est subsistentia (subsistit enim nullo indigens); et ὑφίστασθαι: substat enim. Unde etiam dicimus unam esse οὐσίαν vel οὐσίωσιν, id est essentiam vel subsistentiam deitatis, sed tres ὑποστάσεις, id est tres substantias. Et quidem secundum hunc modum, dixere unam Trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas. Nisi enim tres in Deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet, videretur idcirco de Deo dici substantia, non quod ipse caeteris rebus quasi subjectum supponeretur, sed quod idem omnibus uti praeesset ita etiam quasi principium subesset rebus, dum eis omnibus οὐσιῶσθαι vel subsistere subministrat.

IV

Sed haec omnia idcirco sint dicta, ut differentiam naturae atque personae id est οὐσίας atque ὑποστάσεως monstraremus. Quo vero nomine unumquodque oporteat appellari, ecclesiasticae sit locutionis arbitrium. Hoc interim constet quod inter naturam personamque differre praediximus, quoniam natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas, persona vero rationabilis naturae individua substantia. Hanc in Christo Nestorius duplicem esse constituit eo scilicet traductus errore, quod putaverit in omnibus naturis dici posse personam. Hoc enim praesumpto, quoniam in Christo duplicem naturam esse censebat, duplicem quoque personam esse confessus est. Qua in re eum falsum esse cum definitio superius dicta convincat, tum haec argumentatio evidenter eius declarabit

adică persoană ; esența și οὐσία pentru că există, οὐσίωσις și subzistența pentru că nu se află într-un subiect, ὑπόστασις și substanța pentru că este suport pentru celelalte lucruri care nu sunt subzistențe, adică οὐσίωσεις ; și πρόσωπον sau persoană pentru că este individ rațional. Dumnezeu este οὐσία și esență, în virtutea faptului că este și, mai ales, pentru că este cel de la care provine ființa tuturor. Este οὐσίωσις, adică subzistență, căci el subzistă, fără să aibă nevoie de nimic ; și ὑφίστασθαι, pentru că este substanță. De aceea spunem că divinitatea are o singură οὐσία sau οὐσίωσις, adică o singură esență sau subzistență, dar are trei ὑποστάσεις, adică trei substanțe. Și astfel s-a vorbit despre o singură esență a Treimii, despre trei substanțe și despre trei persoane. Și dacă limbajul Bisericii n-ar interzice să se afirme trei substanțe în Dumnezeu, s-ar părea că predicăm substanța despre Dumnezeu nu pentru că el ar fi substrat pentru lucruri, ci pentru că, după cum el este mai presus de toate, este și principiu al tuturor lucrurilor, de vreme ce le oferă tuturor οὐσιῶσθαι sau subzistență.

IV

Am spus toate acestea cu scopul de a arăta diferența dintre natură și persoană, adică dintre οὐσία și ὑπόστασις. Dar rămâne ca limbajul Bisericii să decidă prin ce termen se cuvine să fie numit fiecare dintre aceste concepte. Deocamdată, să acceptăm diferența formulată mai înainte între natură și persoană, și anume că natura este proprietatea determinată a oricărei substanțe, pe când persoana este substanța individuală a naturii raționale⁸. Nestorius a stabilit că persoana este dublă în Hristos, de bună seamă ademenit fiind de acea rătăcire, socotind că se poate vorbi de persoană în orice natură. Căci, cu această supoziție, fiindcă socotea că în Hristos natura este dublă, a mărturisit că și persoana este dublă. Că a greșit în această privință o poate dovedi definiția afirmată mai

errorem. Si enim non est Christi una persona duasque naturas esse manifestum est, hominis scilicet atque Dei (nec tam erit insipiens quisquam, utqui utramquae earum a ratione seiungat), sequitur ut duae videantur esse personae; est enim persona ut dictum est naturae rationabilis individua substantia.

Quae est igitur facta hominis Deique coniunctio? Num ita quasi cum duo corpora sibimet apponuntur, ut tantum locis iuncta sint et nihil in alterum ex alterius qualitate perveniat? Quem coniunctionis Graeci modum κατὰ παράθεσιν vocant. Sed si ita humanitas divinitati coniuncta est, nihil horum ex utrisque confectum est ac per hoc nihil est Christus. Nomen quippe ipsum unum quiddam significat singularitate vocabuli. At si duabus personis manentibus ea coniunctio, qualem superius diximus facta est naturarum, unum ex duobus effici nihil potuit; omnino enim ex duabus personis nihil unquam fieri potest. Nihil igitur unum secundum Nestorium Christus est ac per hoc omnino nihil. Quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur, et quodcunque unum est est. Etiam ea quae ex pluribus coniunguntur ut acervus, chorus, unum tamen sunt. Sed esse Christum manifeste ac veraciter confitemur; unum igitur esse dicimus Christum. Quod si ita est, unam quoque Christi sine dubitatione personam esse necesse est. Nam si duae personae essent, unus esse non posset; duos vero esse dicere Christos, nihil est aliud, nisi praecipitatae mentis insania. Cur enim omnino duos audeat Christos vocare, unum hominem, alium Deum? Vel cur eum qui Deus est Christum vocat, si eum quoque qui homo est Christum est appellaturus, cum nihil simile, nihil habeant ex copulatione coniunctum? Cur simili nomine diversissimis abutatur naturis, cum, si Christum definire cogitur, utrisque ut ipse dicit Christis, non possit unam definitionis adhibere substantiam? Si enim Dei atque hominis diversa substantia est unumque in utrisque Christi nomen nec diversarum coniunctio substantiarum unam creditur fecisse

pus, dar argumentația ce urmează va arăta în mod lămurit înțelegerea lui. Dacă persoana lui Hristos nu este una și dacă este clar că sunt două naturi, umană și divină (nimeni nu va fi atât de lipsit de minte, încât să omită pe vreuna dintre ele), rezultă că sunt, în mod aparent, două persoane ; căci, așa cum am spus, persoana este substanța individuală a naturii raționale.

În acest caz, cum s-a realizat unirea omului cu Dumnezeu ? Oare este ca și cum s-ar pune două trupuri alături, unul lângă altul, astfel încât să fie unite numai sub raportul locului și nimic din proprietățile unuia să nu ajungă la celălalt ? Grecii numesc acest tip de unire *κατὰ παράθεσιν*. Or, dacă umanitatea s-a unit cu divinitatea în acest chip, nimic nu s-a realizat din acestea două și, prin urmare, Hristos nu este nimic. Cu siguranță, însuși numele lui Hristos arată o singură persoană, prin faptul că e un singur cuvânt. Dacă însă rămânând două persoane, a avut loc acea unire a naturilor așa cum am spus mai sus, în nici un chip nu s-a putut realiza unitatea celor două lucruri, căci nicidecum din două persoane nu se poate face vreodată ceva. Așadar, după Nestorius, Hristos nu este unul și, prin aceasta, nu este nimic, de bună seamă. Căci ceea ce nu este unu nu poate nici exista în vreun fel ; „a exista” și „este unul” se substituie reciproc, iar ceea ce este unu există. Chiar și cele care sunt formate din mai multe, cum ar fi o grămadă, sau un cor, reprezintă tot o unitate. Dar că Hristos există mărturisim în chip lămurit și adevărat ; așadar, spunem că Hristos este unul. Iar dacă lucrurile se înfățișează astfel, fără îndoială că persoana lui Hristos trebuie să fie una. Căci dacă ar fi două persoane, Hristos n-ar putea să fie unul ; iar să afirmi că sunt doi Hristoși, nu este altceva decât sminteala unei minți nesăbuite. Căci pentru ce ar cuteza să numească doi Hristoși, pe unul om și pe altul Dumnezeu ? Sau pentru ce-l numește pe cel care este Dumnezeu „Hristos”, dacă și pe cel care este om tot „Hristos” îl va numi, atâta timp cât nu se aseamănă prin nimic și nici nu sunt legați prin ceva comun ? De ce să folosească greșit același nume pentru naturi foarte

personam, aequivocum nomen est Christi et nulla potest definitione concludi. Quibus autem unquam Scripturis nomen Christi geminatur? Quid vero novi per adventum Salvatoris effectum est? Nam catholicis et fidei veritas et raritas miraculi constat. Quam enim magnum est quamque novum, quod semel nec ullo alio saeculo possit evenire, ut eius qui solus est natura Deus cum humana quae ab eo erat diversissima conveniret atque ita ex distantibus naturis una fieret copulatione persona! Secundum Nestorii vero sententiam quid contigit novi? „Servant”, inquit, „proprias humanitas divinitasque personas”. Quando enim non fuit divinitatis propria humanitatisque persona? Quando vero non erit? Vel quid amplius in Iesu generatione contingit quam in cuiuslibet alterius, si discretis utrisque personis discretæ etiam fuere naturæ? Ita enim personis manentibus illic nulla naturarum potuit esse coniunctio, ut in quolibet homine, cuius cum propria persona subsistat, nulla est ei excellentissimæ substantiæ coniuncta divinitas. Sed fortasse Iesum, id est personam hominis, id circo Christum vocet, quoniam per eam mira quaedam sit operata divinitas. Esto. Deum vero ipsum Christi appellatione cur vocet? Cur vero non elementa quoque ipsa simili audeat appellare vocabulo per quæ Deus mira quaedam quotidianis motibus operatur? An quia inrationabiles substantiæ non possunt habere personam qua Christi vocabulum excipere possit? Nonne in sanctis hominibus ac pietate conspicuis apertus Divinitatis actus agnoscitur? Nihil enim intererit, cur non sanctos quoque viros eadem appellatione dignetur, si in assumptione humanitatis non est una in coniunctione persona. Sed dicat forsitan, „illos quoque Christos vocari fateor, sed ad imaginem veri Christi”. Quod si nulla ex homine atque Deo una persona coniuncta est, omnes ita veros Christos arbitrabimur ut hunc qui ex Virgine genitus creditur. Nulla quippe in hoc adunata persona est ex Dei atque hominis copulatione sicut nec in eis, qui Dei Spiritu de venturo Christo prædicebant, propter quod etiam ipsi quoque appellati sunt Christi. Iam vero sequitur, ut

diferite, de vreme ce, dacă este silit să-l definească pe Hristos, nu poate aplica și unui Hristos și celuilalt o singură definiție a substanței, după cum afirmă el însuși? Căci dacă Dumnezeu și omul au substanțe diferite și numele lui Hristos este unul în ambele, și dacă nu credem că din unirea unor substanțe deosebite a rezultat o singură Persoană, atunci numele lui Hristos este echivoc și nu poate fi cuprins în nici o definiție. Dar în ce Scripturi numele lui Hristos este vreodată dublat? Și ce s-a realizat nou prin venirea Mântuitorului? Căci pentru drept-credincioși stăruie și adevărul credinței, și raritatea minunii. Cât de măreț este și cât este de nou, unic și irepetabil în vreun alt veac, ca natura celui care este unic Dumnezeu să se unească cu cea umană, atât de diferită de ea, și ca în felul acesta, prin unire, din naturi diferite să devină o singură persoană! Dar, după opinia lui Nestorius, ce noutate are loc? „Umanul și divinul – zice el – își păstrează propriile persoane.” Dar când n-au avut umanul și divinul propria persoană? Sau când nu vor avea? Sau ce s-a petrecut mai important în nașterea lui Iisus decât în a oricărui altcuiva, dacă, deosebind persoanele una de alta, și naturile au fost deosebite? Căci, dacă persoanele rămân astfel, în el nu putea avea loc nici o unire a naturilor, după cum în nici un om care subzistă cu propria persoană nu există nici o divinitate de o preaaleasă substanță care să fie unită cu el. Dar probabil că de aceea l-ar numi „Hristos” pe Iisus – persoana omului – fiindcă prin el Divinitatea a săvârșit oarecare minuni. Fie. Dar de ce să-l numească pe Dumnezeu însuși cu numele de „Hristos”? De ce să nu cuteze să numească cu același cuvânt chiar elementele prin intermediul cărora Dumnezeu, prin mișcarea lor zilnică, realizează anumite minuni? Cumva pentru că substanțele lipsite de rațiune nu pot avea o persoană prin care să poată primi numele de „Hristos”? Oare nu se cunoaște lămurit lucrarea lui Dumnezeu în oamenii sfinți și deosebiți în credință? Căci nu va avea nici o importanță de ce nu-i socotește și pe sfinți vrednici de același nume, dacă prin asumarea umanității

personis manentibus nullo modo a divinitate humanitas credatur adsumpta. Omnino enim disiuncta sunt quae aequae personis naturisque separantur, prorsus inquam disiuncta sunt nec magis inter se homines bovesque disiuncti quam divinitas in Christo humanitasque discreta est, si mansere personae. Homines quippe ac boves una animalis communitate iunguntur; est enim illis secundum genus communis substantia eademque in universalitatis collectione natura. Deo vero atque homini quid non erit diversa ratione disiunctum, si sub diversitate naturae personarum quoque credatur mansisse discretio? Non est igitur salvatum humanum genus, nulla in nos salus Christi generatione processit tot prophetarum Scripturae populum illusere credentem, omnis Veteris Testamenti spernatur auctoritas per quam salus mundo Christi generatione promittitur. Non autem provenisse manifestum est, si eadem in persona est quae in natura diversitas. Eundem quippe salvum fecit quem creditur assumpsisse; nulla vero intellegi assumptio potest, si manet aequae naturae personaeque discretio. Igitur qui adsumi manente persona non potuit, iure non videbitur per Christi generationem potuisse salvari. Non est igitur per generationem Christi hominum salvata natura – quod credi nefas est.

[de către Hristos] nu este o singură Persoană din unirea [naturilor]. Dar poate că ar zice : „Admit că și aceia se numesc „Hristoși”, dar pe baza asemănării lor cu Hristos cel adevărat”. Iar dacă nici o persoană unică n-a rezultat vreodată din unirea omului cu Dumnezeu, atunci îi vom socoti pe toți „Hristoși” adevărați, la fel ca pe acesta despre care credem că s-a născut din Fecioară. Căci în acesta n-a rezultat nici o persoană din unirea lui Dumnezeu cu omul, după cum nici în aceia care, cu ajutorul Duhului lui Dumnezeu, prooroceau despre venirea lui Hristos, drept care ei înșiși au fost numiți „Hristoși”. Acum urmează ca, atâta vreme cât persoanele rămân [separate], să se creadă că umanitatea n-a putut fi nicicum asumată de divinitate. Căci lucrurile separate în egală măsură prin persoane și prin naturi sunt cu totul diferite ; și sunt diferite întru totul, o repet. Și nu este o diferență mai mare între oameni și boi, decât este, în Hristos, diferența între divinitate și umanitate, dacă persoanele persistă. Căci oamenii și boii au ceva în comun : faptul că sunt viețuitoare ; au, după gen, substanța comună și aceeași natură în ordinea universalului. Dar Dumnezeu și omul ce nu vor avea diferit, în orice privință, dacă ar fi să credem că, fiind naturi diferite, a rămas și o deosebire de persoane? Așadar, neamul omenesc n-a fost mântuit, prin nașterea lui Hristos n-a purces în noi nici o mântuire, scrierile atâtor profeți și-au bătut joc de poporul care credea în ei, toată autoritatea Vechiului Testament, prin care lumii i se făgăduiește mântuirea prin nașterea lui Hristos, ajunge de ocară. Este limpede că [mântuirea] nu s-a produs, dacă este aceeași deosebire în persoană, ca și în natură. De bună seamă că Hristos l-a mântuit pe om, a cărui natură a asumat-o ; or, nu se poate concepe o atare asumare, dacă deosebirea între persoane rămâne, ca și cea între naturi. Așadar, omul, neputând fi asumat [de Hristos] – atâta timp cât persoana persistă –, nu va părea, pe bună dreptate, că a putut fi mântuit prin nașterea lui Hristos. Natura oamenilor nu a fost deci mântuită prin nașterea lui Hristos – a crede așa ceva fărădelege este.

Sed quanquam permulta sint quae hunc sensum inpugnare valeant atque perfringere, de argumentorum copia tamen haec interim libasse sufficiat.

V

Transeundum quippe est ad Eutychen, qui cum a veterum orbitis esset evagatus, in contrarium cucurrit errorem asserens tantum abesse, ut in Christo gemina persona credatur, ut ne naturam quidem in eo duplicem oporteat confiteri; ita quippe esse adsumptum hominem, ut ea sit adunatio facta cum Deo, ut natura humana non manserit. Hujus error ex eodem quo Nestorii fonte prolabitur. Nam sicut Nestorius arbitratur non posse esse naturam duplicem quin persona fieret duplex, atque ideo, cum in Christo naturam duplicem confiteretur, duplicem credidit esse personam, ita quoque Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personae et cum non confiteretur duplicem esse personam, arbitratus est consequens ut una videretur esse natura. Itaque Nestorius recte tenens duplicem in Christo esse naturam sacrilege confitetur duas esse personas, Eutyches vero recte credens unam esse personam, impie credit unam quoque esse naturam. Qui convictus evidentia rerum, quandoquidem manifestum est aliam naturam esse hominis aliam Dei, ait duas se confiteri in Christo naturas ante adunationem, unam vero post adunationem. Quae sententia non aperte quod vult eloquitur. Ut tamen ejus dementiam perscrutemur, adunatio haec aut tempore generationis facta est aut tempore resurrectionis. Sed si tempore generationis facta est, videtur putare et ante generationem fuisse humanam carnem non a Maria sumptam sed aliquo modo alio praeparatam, Mariam vero Virginem appositam ex qua caro nasceretur quae ab ea sumpta non esset, illam vero carnem quae antea fuerit esse divisam atque a divinitatis substantia separatam; cum ex Virgine natus est, adunatum

Dar, cu toate că sunt foarte multe care ar putea combate și nimici acest tip de înțelegere, din mulțimea argumentelor să ne mărginim totuși a lua deocamdată numai atât.

V

Trebuie să trecem la Eutyches, care, după ce s-a depărtat de căile vechii credințe, s-a grăbit spre o rătăcire contrară, susținând că într-atât de departe [de adevăr] este credința că în Hristos sunt două persoane, încât n-ar trebui să mărturisim nici că în el sunt două naturi; pentru că – zice el – omul a fost asumat într-o așa măsură încât, prin unirea care s-a petrecut cu Dumnezeu, natura omenească n-a [mai] rămas. Rătăcirea acestuia are același izvor ca și rătăcirea lui Nestorius. Căci, așa cum Nestorius socotește că nu pot exista două naturi fără ca persoanele să fie și ele două și după cum a crezut că atâta vreme cât mărturisim că natura este dublă în Hristos, și persoana Lui este dublă, tot astfel nici Eutyches n-a crezut că pot exista două naturi fără a fi două persoane și, din moment ce nu se admite că în Hristos sunt două persoane, a considerat, în consecință, că și natura pare a fi una singură. Și astfel, Nestorius, socotind pe drept că în Hristos sunt două naturi, mărturisește însă greșit că sunt și două persoane; Eutyches, în schimb, crezând cu dreptate că Hristos este o singură persoană, crede în chip nelegiuit că una este și natura lui. Acesta din urmă, răpus de evidența lucrurilor, întrucât este limpede că una este natura omului și alta este natura lui Dumnezeu, spune că recunoaște în Hristos două naturi înainte de unire, dar numai una singură după unire. Această idee nu exprimă clar ce vrea el să spună. Totuși, ca să-i examinăm îndeaproape sminteala, această unire a avut loc fie în timpul nașterii, fie în timpul învierii. Iar dacă s-a făcut în timpul nașterii, Eutyches va fi crezând că și înainte de naștere a fost trup omenesc, dar nu luat de la Maria, ci pregătit într-un alt

esse Deo, ut una videretur facta esse natura. Vel si haec ejus sententia non est, illa esse poterit dicentis duas ante adunationem, unam post adunationem, si adunatio generatione perfecta est, ut corpus quidem a Maria sumpserit, sed, antequam sumeret, diversam deitatis humanitatisque fuisse naturam: sumptam vero unam factam atque in divinitatis cessisse substantiam. Quod si hanc adunationem non putat generatione sed resurrectione factam, rursus id duobus fieri arbitrabitur modis; aut enim genito Christo et non adsumente de Maria corpus aut adsumente ab eadem carne, usque dum resurgeret quidem duas fuisse naturas, post resurrectionem unam factam. De quibus illud disjunctum nascitur, quod interrogabimus hoc modo: Natus ex Maria Christus aut ab ea carnem humanam traxit aut minime. Si non confitetur ex ea traxisse, dicat quo homine indutus advenerit; utrumne eo qui deciderat praevaricatione peccati an alio? Si eo de cujus semine ductus est homo, quem vestita divinitas est? Nam si ex semine Abrahae atque David et postremo Mariae non fuit caro illa qua natus est, ostendat ex cujus hominis sit carne derivatus, quoniam, post primum hominem caro omnis humana ex humana carne deducitur. Sed si quem dixerit hominem, a quo generatio sumpta sit Salvatoris praeter Mariam Virginem, et ipse errore confundetur, et ascribere mendacii notam summae Divinitati inllusus ipse videbitur; quando quod Abrahae atque David promittitur in sanctis divinationibus, ut ex eorum semine toti mundo salus oriatur, aliis distribuit, cum praesertim, si humana caro sumpta est, non ab alio sumi potuerit nisi unde etiam procreabatur. Si igitur a Maria non est sumptum corpus humanum sed a quolibet alio, per Mariam tamen est procreatum quod fuerat praevaricatione corruptum, superius dicto repellitur argumento. Quod si non eo homine Christus indutus est qui pro peccati poena sustinuerat mortem, illud eveniet ex nullius hominis semine talem potuisse nasci qui fuerit sine originalis poena peccati. Ex nullo igitur talis sumpta est caro, unde fit ut noviter videatur esse formata. Sed haec aut ita

chip; Fecioara Maria ar fi fost însărcinată să dea naștere unui trup care n-ar fi fost luat din ea, iar trupul acela preexistent a fost aparte și separat de substanța divinității; dar cum s-a născut din Fecioară, s-ar fi unit cu Dumnezeu, așa încât să pară că s-a făcut o singură natură. Chiar dacă nu aceasta este părerea lui, ar putea fi aceasta dacă el zice că erau două naturi înainte de unire, dar una singură după unire, admitând că unirea s-a realizat prin naștere, așa încât Hristos să-și ia trupul din Maria, dar că, înainte de întrupare, natura Divinității și cea a umanității erau diferite; iar prin întrupare s-au făcut o singură natură, și natura asumată a trecut în substanța Divinității. Iar dacă [Eutyches] consideră că această unire nu s-a săvârșit la naștere, ci la înviere, din nou va socoti că s-a petrecut într-unul din următoarele două moduri: ori că Hristos s-a născut din Maria, dar nu și-a luat trupul din ea, ori că și-a luat trupul din ea; oricum, până la înviere au fost două naturi care au devenit una singură după înviere. Din acestea se naște disjunția pe care o vom cerceta după cum urmează: Hristos, născându-Se din Maria, ori și-a luat trup omenesc din ea, ori nu și-a luat. Dacă nu admite că și l-a luat din ea, să spună din ce om s-a întrupat la venirea sa, oare din cel care căzuse în păcat prin neascultare sau din altul? Dacă este vorba de cel din a cărui sămânță se trage omenirea, pe cine a întrupat Divinitatea? Căci dacă trupul în care S-a născut n-a fost din sămânța lui Avraam și a lui David și, în cele din urmă, a Mariei, să arate [Eutyches] din trupul cărui om a venit, fiindcă, după primul om, orice trup omenesc provine dintr-un trup omenesc. Dar dacă va spune că altcineva, și nu Fecioara Maria este cea din care s-a născut Mântuitorul, se va afunda el însuși în rătăcire și, în plus, înșelându-se, va părea că aruncă asupra Divinității Preaînalte blamul minciunii, de vreme ce le atribuie altora ceea ce li se promite lui Avraam și lui David în sfintele profeții, anume că din sămânța lor va răsări mântuirea întregii lumi, mai ales că, dacă a fost luat trup omenesc, n-a putut fi luat decât de la cea care l-a născut. Deci, dacă trupul

hominum visa est oculis, ut humanum putaretur corpus, quod revera non esset humanum, quippe quod nulli originali subjaceret poenae, aut nova quaedam vera nec poenae peccati subjacens originalis ad tempus hominis natura formata est? Si verum hominis corpus non fuit, aperte arguitur mentita divinitas, quae ostenderet hominibus corpus quod cum verum non esset, tum fallerentur hi qui verum esse arbitrarentur. At si nova veraque non ex homine sumpta caro formata est, quo tanta tragoedia generationis? Ubi ambitus passionis? Ego quippe, ne in homine quidem non stulte fieri puto quod inutiliter factum est. Ad quam vero utilitatem facta probabitur tanta humilitas Divinitatis, si homo qui periit generatione ac passione Christi salvatus non est, quoniam negatur assumptus? Rursus igitur sicut ab eodem Nestorii fonte Eutychis error principium sumpsit, ita ad eundem finem relabitur, ut secundum Eutychen quoque non sit salvatum genus humanum, quoniam non is qui aeger esset et salvatione curaue egeret, assumptus est. Traxisse autem hanc sententiam videtur, si tamen hujus erroris fuit ut crederet non fuisse corpus Christi vere ex homine sed extra atque a Deo in coelo formatum, quoniam cum eo in coelum creditur ascendisse, quod exemplum continet tale, non ascendit in coelum, nisi qui de coelo descendit.

omenesc n-a fost luat de la Maria, ci de la altcineva, și dacă totuși prin Maria s-a născut ceea ce fusese stricat prin neascultare, [Eutyches] este respins prin argumentul pe care l-am exprimat mai sus. Iar dacă Hristos nu s-a întrupat în acel om care a pățit moartea pentru ispășirea păcatului, rezultă că din sămânța nici unui om nu s-a putut naște cineva care să nu poarte pedeapsa păcatului originar. Așadar, un astfel de trup n-a fost luat de la nimeni; de unde se pare că este un trup nou format. Dar fie a apărut astfel în ochii oamenilor, încât să fie socotit omenesc un trup care, în realitate, nu era omenesc, întrucât nu se afla sub vreo pedeapsă originară, fie s-a format o nouă natură umană, adevărată, care să nu fie sub pedeapsa păcatului originar. Iar dacă Hristos n-a avut trup de om, Divinitatea este învinuită pe față că a mințit, ca una care le-a arătat oamenilor un trup care, de vreme ce nu era real, i-a înșelat pe cei care socoteau că este real. Dacă s-a format un trup nou și adevărat, fără să fie luat din om, la ce [bună] o asemenea tragedie a nașterii? Și unde este drumul patimilor? Eu unul socot că nici măcar la oameni nu poate să nu fie prostesc un lucru făcut în van. Și care se va dovedi a fi folosul unei smerenii atât de mari a divinității, dacă omul căzut nu a fost mântuit prin nașterea și patimile lui Hristos, de vreme ce se afirmă că nu a fost asumat? Iarăși deci așa cum rătăcirea lui Eutyches își are aceeași origine de la același izvor cu a lui Nestorius, va aluneca spre același sfârșit, întrucât, conform lui Eutyches însuși, neamul omenesc n-a fost mântuit, pentru că umanitatea, care era bolnavă și avea nevoie de mântuire și de îngrijire, n-a fost asumată. Se pare că aceasta este concluzia sa, dacă a ajuns la o asemenea rătăcire încât să creadă că trupul lui Hristos nu a fost cu adevărat făcut din om, ci din afara lui, în cer, întrucât credem că s-a înălțat cu el la cer. Acest raționament are următorul sens: „Nu s-a înălțat la cer decât cel care a coborât din cer”.

VI

Sed satis de ea parte dictum videtur, si corpus quod Christus excepit ex Maria non credatur adsumptum. Si vero assumptum est ex Maria neque permansit perfecta humana divinaque natura, id tribus effici potuit modis: aut enim divinitas in humanitatem translata est aut humanitas in divinitatem aut utraeque in se ita temperatae sunt atque commixtae, ut neutra substantia propriam formam teneret. Sed si divinitas in humanitatem translata est, factum est, quod credi nefas est, ut humanitate, inmutabili substantia permanente divinitas verteretur et quod passibile atque mutabile naturaliter existeret, id inmutabile permaneret: quod vero inmutabile atque impassibile naturaliter creditur, id in rem mutabilem verteretur. Hoc igitur fieri nulla ratione contingit. Sed humana forsitan natura in deitatem videatur esse conversa. Hoc vero qui fieri potest, si divinitas in generatione Christi et humanum animam suscepit et corpus? Non enim omnis res in rem omnem verti ac transmutari potest. Nam cum substantiarum aliae sint corporeae, aliae incorporeae, neque corporea in incorpoream neque incorporea in eam quae corpus est, mutari potest, nec vero incorporea in se invicem formas proprias mutant; sola enim mutari transformarique in se possunt quae habent unius materiae commune subjectum, neque haec omnia, sed ea quae in se et facere et pati possunt. Id vero probatur hoc modo: neque enim potest aes in lapidem permutari, nec vero idem aes in herbam nec quodlibet aliud corpus in quodlibet aliud transfigurari potest, nisi et eadem sit materia rerum in se transeuntium et a se et facere et pati possint, ut, cum vinum atque aqua miscentur, utraque sunt talia quae actum sibi passionemque communicent. Potest enim aquae qualitas a vini qualitate aliquid pati, potest item vini ab aquae qualitate aliquid pati. Atque idcirco si multum quidem fuerit aquae, vini vero paululum, non dicuntur inmixta, sed alterum alterius

VI

Dar socot că am spus destule despre faptul că nu se crede că Hristos și-a luat trupul din Maria. Iar dacă afirmăm că trupul a fost luat din Maria și că natura umană și cea divină n-au rămas întregi, aceasta s-a putut petrece în trei feluri : ori natura divină a trecut în cea umană, ori natura umană a trecut în cea divină, ori amândouă s-au combinat și s-au amestecat în așa fel încât nici una dintre cele două substanțe nu și-a păstrat propria formă. Dacă natura divină a trecut în cea umană înseamnă că – dar a crede astfel este o blasfemie ! – în vreme ce natura umană rămâne imuabilă în substanța ei, Divinitatea s-a schimbat ; deci, ceea ce prin natură era schimbător și pasibil ar fi rămas imuabil, iar ceea ce prin natură se crede a fi imuabil și impasibil s-ar fi transformat în ceva schimbător. Așadar, nu are nici o logică să fie astfel. Dar poate că natura umană pare să se fi schimbat în natură divină. Dar cum poate fi aceasta, dacă Divinitatea, prin nașterea lui Hristos, a luat și suflet și trup uman ? Căci nu orice lucru se poate schimba și transforma în orice lucru. Căci, din moment ce unele substanțe sunt corporale și altele incorporale, o substanță corporală nu poate trece într-una incorporală, și nici o substanță incorporală nu poate trece într-o substanță care este corp. Nici substanțele lipsite de corp nu-și schimbă între ele proprietățile ; singurele care se pot schimba și transforma în sine sunt cele care au substratul comun al unei singure materii, și nici măcar acestea toate, ci numai cele care pot și face și suferi o acțiune. Aceasta se poate dovedi astfel : arama nu se poate transforma nici în piatră, nici în iarbă, și nici un alt corp nu se poate preschimba într-altul, oricare ar fi el, decât dacă materia lucrurilor care se schimbă este aceeași și dacă ele pot și face, și suferi o acțiune, ca de exemplu vinul și apa, care, atunci când sunt amestecate, atât una, cât și cealaltă au aceeași proprietate de a fi și agent, și pacient al

qualitate corrumpitur. Si quis enim vinum fundat in mare non mistum est mari vinum, sed in mare corruptum, idcirco quoniam qualitas aquae multitudine sui corporis, nihil passa est a qualitate vini, sed potius in se ipsam vini qualitatem propria multitudine commutavit. Si vero sint mediocres sibi quae aequales vel paulo inaequales naturae quae a se facere et pati possunt, illae miscentur et mediocribus inter se qualitatibus temperantur. Atque haec quidem in corporibus neque his omnibus, sed tantum quae a se, ut dictum est, et facere et pati possunt communi atque eadem materia subjecta. Omne enim corpus quod in generatione et corruptione subsistit communem videtur habere materiam, sed non omne ab omni vel in omni vel facere aliquid vel pati potest. Corpora vero in incorporea nulla ratione poterunt permutari, quoniam nulla communi materia subjecta participant, quae susceptis qualitatibus in alterutram permutetur. Omnis enim natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum vero corpus est cui non sit materia subjecta. Quod cum ita sit cumque ne ea quidem quae communem materiam naturaliter habent in se transeant, nisi illis adsit potestas in se et a se faciendi ac patiendi, multo magis in se non permutabuntur quibus non modo communis materia non est, sed cum alia res materiae fundamento nititur ut corpus, alia omnino materiae subjecto non egeat ut incorporeum.

Non igitur fieri potest, ut corpus in incorporalem speciem permutetur, nec vero fieri potest, ut incorporalia in sese commixtione aliqua permutentur. Quorum enim communis

acțiunii comune. Căci calitatea apei poate suferi influența calității vinului; tot așa și calitatea vinului poate suferi influența calității apei. Dar, dacă ar fi multă apă, iar vin puțin, nu vom spune că ele s-au amestecat, ci că unul este risipit datorită proprietăților celuilalt. Căci dacă varsă cineva vin în mare, nu vom spune că vinul este amestecat cu marea, ci că s-a risipit în mare, întrucât calitatea apei n-a suferit nici o modificare din partea vinului, datorită cantității ei mari, ci mai degrabă, prin volumul ei, a modificat calitatea vinului, preschimbându-l în apă. Dar dacă naturile care pot fi de la sine agent și pacient sunt proporționate și egale între ele, sau inegale în mică măsură, ele se amestecă și își potrivesc între ele proprietățile în mod egal. Acest [amestec] poate avea loc în corpuri, dar nu în toate, ci numai în cele care, așa cum s-a zis, pot face și suferi o acțiune de la sine, având ca substrat comun aceeași materie. Căci toate corpurile care se nasc și pier par a avea o materie comună, dar nu orice corp poate fie să facă, fie să sufere o acțiune de la orice, sau în orice [alt corp]. Dar corpurile în nici într-un caz nu se vor putea preface în substanțe incorporale, fiindcă nu împărtășesc nimic dintr-o materie comună de substrat, care să se poată schimba dintr-una într-alta, luându-și reciproc proprietățile. Căci natura substanței incorporale nu se sprijină pe nici o bază materială; în schimb, nu există corp care să nu aibă ca fundament materia. Cum lucrurile stau așa și fiindcă nici măcar cele care au prin natură o materie comună nu trec una într-alta, decât dacă au puterea de acționa și de a suferi acțiunea uneia asupra celeilalte, cu atât mai mult nu se va produce un schimb reciproc între cele care nu numai că nu au materia comună, dar sunt diferite în substanță, de vreme ce un lucru, corp fiind, se sprijină pe o bază materială, iar altul, incorporeal, nu are deloc nevoie de substratul materiei.

Nu este posibil, așadar, ca un corp să se preschimbe într-o specie incorporeală, și nici ca cele incorporale să se schimbe între ele printr-un amestec oarecare. Căci lucrurile care n-au

nulla materia est, nec in se verti ac permutari queunt. Nulla autem est incorporalibus materia rebus ; non poterunt in se igitur invicem permutari. Sed anima et Deus incorporeae substantiae recte creduntur ; non est igitur humana anima in divinitatem a qua adsumpta est permutata. Quod si neque corpus neque anima in divinitatem potuit verti, nullo modo fieri potuit, ut humanitas converteretur in Deum. Multo minus vero credi potest, ut utraque in sese confunderentur, quoniam neque incorporalitas transire ad corpus potest neque rursus e converso corpus ad incorporalitatem ; quandoquidem nulla his materia subjecta communis est quae alterutris substantiarum qualitatibus permutetur.

At hi ita aiunt ex duabus quidem naturis Christum consistere, in duabus vero minime, hoc scilicet intendentes, quoniam quod ex duabus consistit ita unum fieri potest, ut illa ex quibus dicitur constare non maneant ; veluti cum mel aquae confunditur neutrum manet, sed alterum alterius copulatione corruptum quiddam tertium fecit, ita illud quidem quod ex melle atque aqua tertium fit, constare ex utrisque dicitur, in utrisque vero negatur. Non enim poterit in utrisque constare, quando utrorumque natura non permanet. Ex utrisque enim constare potest, licet ea ex quibus conjungitur alterutra qualitate corrupta sint ; in utrisque vero hujusmodi constare non poterit, quoniam ea quae in se transfusa sunt non manent ac non sunt utraque in quibus constare videatur, cum ex utrisque constant in se invicem qualitatum mutatione transfusis.

Catholici vero utrumque rationabiliter confitentur, nam et ex utrisque naturis Christum et in utrisque consistere. Sed id qua ratione dicatur, paulo posterius explicabo. Nunc illud est

de loc o materie comună nu pot trece și nu se pot preschimba unul într-altul. Și lucrurile corporale n-au nici un fel de materie; deci nu vor putea trece unul într-altul. Iar sufletul și Dumnezeu sunt socotite pe bună dreptate a fi substanțe incorporale; așadar sufletul uman nu a fost preschimbat în divinitatea care l-a asumat. Iar dacă nici trupul, nici sufletul nu s-au putut schimba în divinitate, în nici un chip nu s-a putut întâmpla ca umanitatea să se preschimbe în Dumnezeu. Cu mult mai puțin se poate crede că cele două s-au putut contopi una în cealaltă, de vreme ce nici incorporalitatea nu poate trece în corp, și nici invers, corpul în incorporalitate, întrucât ele nu au ca fundament o materie comună care să permită schimbul de proprietăți între cele două substanțe.

Dar aceștia⁹ zic că Hristos este [alcătuit] *din* două naturi, dar nu *în* două naturi, susținând, desigur, că ceea ce este alcătuit din două [elemente] poate deveni unul singur, în așa fel încât cele din care se afirmă că este alcătuit să nu se păstreze [ca atare]; după cum, amestecându-se mierea cu apa, nu rămâne nici una dintre ele, ci fiecare, pierzându-și calitățile prin amestecul cu cealaltă, produce un al treilea element, astfel încât despre acel terț [corp], rezultat din miere și apă, spunem că ar consta *din* amândouă, dar nu *în* amândouă. Căci nu va putea să constea în amândouă, de vreme ce natura fiecăruia dintre ele nu mai este. *Din* amândouă poate să constea, chiar dacă fiecare dintre elementele din care este alcătuit și-a pierdut proprietățile, prin acțiunea calității celui alt; dar *în* amândouă nu va putea consta, fiindcă elementele care s-au contopit în el nu se mențin [ca atare] și nici una dintre substanțele din care pare să fie alcătuit nu mai există, din moment ce acest [amestec] constă din două lucruri amestecate între ele prin schimbarea proprietăților.

Dar binecredincioșii mărturisesc pe bună dreptate și una, și cealaltă: că Hristos este alcătuit și *din*, și *în* două naturi. Dar în ce chip se poate afirma acest lucru voi lămuri puțin mai

manifestum convictam esse Eutychis sententiam eo nomine quod, cum tribus modis fieri possit ut ex duabus naturis una subsistat, ut aut divinitas in humanitatem translata sit, aut humanitas in divinitatem aut utraque permixta sint, nullum horum modum fieri potuisse superius dicta argumentatione declaratur.

VII

Restat ut, quemadmodum catholica fides dicat, et in utrisque naturis Christum et ex utrisque consistere doceamus.

Ex utrisque naturis aliquid consistere, duo significat : unum quidem, cum ita dicimus aliquid ex duabus naturis jungi, sicut ex melle atque aqua, id autem est ut ex quolibet modo confusis, vel si una vertatur in alteram vel si utraeque in se invicem misceantur, nullo tamen modo utraque permaneant : secundum hunc modum Eutyches ait ex utrisque naturis Christum consistere.

Alter vero modus est ex utrisque consistendi quod ita ex duabus junctum est, ut illa tamen ex quibus junctum esse dicitur maneant nec in alterutra vertantur, ut cum dicimus coronam ex auro gemmisque compositam. Hic neque aurum in gemmas translatum est neque in aurum gemma conversa, sed utraque permanent nec formam propriam derelinquunt. Talia ergo ex aliquibus constantia in his constare dicimus, ex quibus consistere praedicantur. Tunc enim possumus dicere coronam gemmis auroque consistere ; sunt enim gemmae atque aurum, quibus corona consistat. Nam in priore modo, non est mel atque aqua in quibus illud quod ex utrisque jungitur constet. Cum igitur utrasque manere naturas in Christo fides catholica confiteatur perfectasque easdem persistere, nec alteram in alteram transmutari, jure dicit et in utrisque naturis Christum et ex utrisque consistere : in utrisque quidem,

târziu. Acum un lucru este limpede : teoria lui Eutyches a fost dovedită falsă prin aceea că, deși sunt trei moduri în care se poate ca din două naturi să subziste una singură – fie ca divinul să se transforme în uman, fie ca umanul să treacă în divin, fie ca cele două să se amestece –, se arată clar prin argumentația de mai sus că nici unul dintre acestea nu s-a putut petrece.

VII

Rămâne să arătăm, după cum spune credința universală, că Hristos constă și *în* amândouă, și *din* amândouă naturile.

Afirmația că ceva constă din două naturi implică două interpretări. Prima, atunci când spunem că ceva este unirea a două naturi, ca în cazul amestecului mierii cu apa, astfel încât, în orice chip s-ar amesteca – fie că una se schimbă în cealaltă, fie că amândouă se amestecă între ele –, nici una din ele să nu rămână în vreun fel ; interpretând astfel, Eutyches spune că Hristos este alcătuit din două naturi.

Cea de-a doua posibilitate ca un lucru să constea din două naturi este ca acel lucru să fie alcătuit din două naturi, în așa fel încât cele două [naturi] din care spunem că este alcătuit să rămână și să nu se schimbe una într-alta, ca de exemplu atunci când spunem despre o coroană că este alcătuită din aur și nestemate. Aici nici aurul nu s-a preschimbat în pietre prețioase, nici piatra nu s-a transformat în aur, ci amândouă rămân ca atare, fără să-și părăsească forma proprie. Așadar, spunem că lucrurile care constau *din* mai multe elemente constau și în cele din care se spune că sunt alcătuite. Căci, în acest caz, putem spune că o coroană constă din pietre prețioase și aur, pietrele și aurul fiind elementele din care este alcătuită coroana. Căci, în primul caz, nu miera și apa sunt elementele din care este alcătuit produsul rezultat din unirea celor două. Așadar, de vreme ce credința universală

quia manent utraeque, ex utrisque vero, quia utrarumque adunatione manentium una persona fit Christi. Non autem secundum eam significationem ex utrisque naturis Christum junctum esse fides catholica tenet, secundum quam Eutyches pronuntiat. Nam ille talem significationem conjunctionis ex utraque natura sumit, ut non confiteatur in utrisque consistere, neque enim utrasque manere; catholicus vero eam significationem ex utrisque consistendi sumit quae illi sit proxima eamque conservet quae in utrisque consistere confitetur.

Aequivocum igitur est „ex utrisque consistere”, ac potius amphibolum et gemina significatione diversa designans: una quidem significatione non manere substantias ex quibus illud quod copulatum est dicatur esse conjunctum, alio modo significans ita ex utrisque conjunctum, ut utraque permaneant.

Hoc igitur expedito aequivocationis atque ambiguitatis nodo nihil est ultra quod possit opponi, quin id sit quod firma veraque fides catholica continet; eundem Christum hominem esse perfectum eundem Deum eundemque qui homo sit perfectus atque Deus unum esse Deum ac Dei Filium nec quaternitatem trinitati astrui, dum homo additur supra perfectum Deum, sed unam eandemque personam numerum trinitatis explere, ut cum humanitas passa sit, Deus tamen passus esse dicatur; non quod ipsa deitas humanitas facta sit, sed quod a deitate fuerit adsumpta. Item qui homo est, Dei Filius appellatur, non substantia divinitatis, sed humanitatis, quae tamen divinitati naturali unitate conjuncta est. Et cum haec ita intelligentia discernantur permisceanturque, tamen unus idemque et homo sit perfectus et Deus: Deus quidem, quod ipse sit ex Patris substantia genitus, homo vero, quod ex Maria sit Virgine procreatus. Itemque qui homo,

mărturisește că în Hristos există amândouă naturile și că ele rămân desăvârșite, fără ca una să se transforme în cealaltă, ea afirmă pe drept cuvânt că Hristos constă și *în* două, și *din* două naturi: *în* două, pentru că amândouă rămân [neschimbate], iar *din* două, pentru că persoana unică a lui Hristos este alcătuită prin unirea celor două naturi care rămân. Dar dreapta credință afirmă, nu însă în sensul pe care-l proclamă Eutyches, că Hristos este unirea celor două naturi. Căci acela susține un astfel de înțeles al unirii celor două naturi, încât nu admite că Hristos constă în două naturi, și nici că cele două naturi rămân [neschimbate]; însă drept-credinciosul adoptă și păstrează acel înțeles care urmează primului, anume că Hristos consistă în două naturi.

Expresia „a consta din două naturi” este deci echivocă, sau mai degrabă ambiguă, desemnând, în sensul ei dublu, lucruri diferite: conform unui sens, substanțele din care spunem că este alcătuită acea îmbinare de elemente nu rămân [ca atare]; dar cealaltă semnificație arată că unirea are loc astfel încât ambele naturi continuă să existe.

Așadar, după ce am desfăcut acest nod al echivocității și al ambiguității, nu mai este nici un argument care să poată sta împotriva adevărului pe care-l afirmă dreapta și statornica credință: anume că același Hristos este om desăvârșit, același este și Dumnezeu, și aceeași persoană care este om desăvârșit și Dumnezeu este Dumnezeu unic și fiul lui Dumnezeu, și că peste Treime nu se suprapune o ființă împătrită atunci când omul se adaugă lui Dumnezeu desăvârșit, ci una și aceeași persoană împlinește numărul Treimii, astfel încât, deși umanitatea a pățimit, să se poată spune că și Dumnezeu a pățimit, nu pentru că Dumnezeirea s-a făcut umanitate, ci fiindcă [umanitatea] a fost asumată de Dumnezeire. De asemenea, cel care este om se numește Fiu al lui Dumnezeu, nu datorită substanței divine, ci datorită celei umane, care s-a contopit totuși cu Divinitatea într-o unitate a naturilor. Și, deși acestea două sunt deosebite și amestecate astfel prin înțelegere, totuși

Deus, eo quod a Deo fuerit adsumptus, et qui Deus, homo, quoniam vestitus homine sit. Cum in eadem persona aliud sit divinitas quae suscepit, aliud quam suscepit humanitas, idem tamen Deus atque homo est. Nam si hominem intelligas, idem homo est atque Deus, quoniam homo ex natura, Deus adsumptione. Si vero Deum intelligas, idem Deus est atque homo, quoniam natura Deus est, homo adsumptione. Fitque in eo gemina natura geminaque substantia, quoniam homo Deus unaque persona, quoniam idem homo atque Deus. Mediaque est haec inter duas haereses via sicut virtutes quoque medium tenent. Omnis enim virtus in medio rerum decore locata consistit. Siquid enim vel ultra vel infra quam oportuerit fiat, a virtute disceditur. Medietatem igitur virtus tenet.

Quocirca, si quattuor haec neque ultra esse possunt ut in Christo aut duae naturae sint duaeque personae ut Nestorius ait, aut una persona unaque natura ut Eutyches ait, aut duae naturae sed una persona ut catholica fides credit aut una natura duaeque personae. Cumque duas quidem naturas duasque personas in ea quae contra Nestorium dicta est responsione convicerimus (unam vero personam unamque naturam esse non posse Eutyche proponente monstraverimus, neque tam amens quisquam huc usque exstitit, ut unam in eo naturam crederet, sed geminas esse personas), restat ut ea sit vera quam fides catholica pronuntiat geminam substantiam sed unam esse personam. Quia vero paulo ante diximus Eutychen confiteri duas quidem in Christo ante adunationem naturas, unam vero post adunationem, cumque hunc errorem duplicem interpretaremur celare sententiam, ut haec adunatio aut generatione fieret, cum ex Maria corpus hominis

este unul și același om și Dumnezeu desăvârșit : Dumnezeu pentru că el însuși s-a născut din substanța Tatălui, iar om pentru că s-a întrupat din Fecioara Maria. La fel, omul este și Dumnezeu, pentru că a fost asumat de Dumnezeu, iar Dumnezeu este om, pentru că s-a îmbrăcat în veșmânt de om. Și, cu toate că în aceeași persoană una este divinitatea care a primit, și alta este umanitatea pe care aceasta a primit-o, totuși același este Dumnezeu și om. Căci dacă te gândești la Hristos ca om, același este om și Dumnezeu, fiindcă este om prin natură și Dumnezeu prin asumare. Iar dacă te gândești la el ca Dumnezeu, același este Dumnezeu și om, fiindcă este Dumnezeu prin natură, dar om prin asumare. Și în el este o natură dublă și o substanță dublă, fiindcă el este Dumnezeu-omul, și o singură persoană, fiindcă același este om și Dumnezeu. Aceasta este calea de mijloc între cele două erezii, așa cum și virtuțile țin linia de mijloc. Căci orice virtute are un loc de cinste dacă este așezată între extreme. Iar ceva dacă se întâmplă ori mai sus, ori mai jos decât ar trebui, se depărtează de virtute. Deci virtutea ține calea de mijloc.

De aceea, dacă nu pot fi decât aceste patru posibilități – nici mai mult, nici mai puțin –, și anume ca în Hristos să fie ori două naturi și două persoane, cum zice Nestorius, ori o singură persoană și o singură natură, cum zice Eutyches, ori două naturi și o singură persoană, cum afirmă dreapta credință, ori o singură natură și două persoane; și întrucât în răspunsul dat contra lui Nestorius am dovedit falsă ipoteza ca în Hristos să fie două naturi și două persoane (am demonstrat că nu se poate să fie o singură persoană și o singură natură, cum crede Eutyches, și nici nu a existat până acum un om atât de lipsit de minte, încât să creadă că în el este o singură natură, dar că sunt două persoane), rămâne ca unică ipoteză adevărată cea mărturisită de dreapta credință: că sunt două substanțe, dar o singură persoană. Fiindcă am zis puțin mai înainte că Eutyches mărturisește că, înainte de unire, în Hristos erau două naturi, dar numai una după unire, și cum am

minime sumeretur aut adsumptum quidem ex Maria per resurrectionem fieret adunatio, de utrisque quidem partibus idonee ut arbitror disputatum est. Nunc quaerendum est quomodo fieri potuerit ut duae naturae in unam substantiam miscerentur.

VIII

Verumtamen est etiam nunc et alia quaestio quae ab his inferri potest, qui corpus humanum ex Maria sumptum esse non credunt, sed alias fuisse sequestratum praeparatumque quod in adunatione ex Mariae utero gigni atque proferri videretur. Aiunt enim: si ex homine sumptum est corpus, homo vero omnis ex prima praevaricatione non solum peccato et morte tenebatur, verum etiam affectibus peccatorum erat implicitus, eaque illi fuit poena peccati, ut, cum morte teneretur obstrictus, tamen esset reus etiam voluntate peccandi, cur in Christo neque peccatum fuit, neque voluntas ulla peccandi? Et omnino habet animadvertendam dubitationem talis quaestio. Si enim ex carne humana Christi corpus adsumptum est, dubitari potest, quatenus caro haec quae adsumpta sit esse videatur. Eum quippe salvavit quem etiam adsumpsit; sin vero talem hominem adsumpsit qualis Adam fuit ante peccatum, integram quidem videtur humanam adsumpsisse naturam, sed tamen quae medicina penitus non egebat. Quomodo autem fieri potest ut talem assumpserit hominem qualis Adam fuit, cum in Adam potuerit esse peccandi voluntas atque affectio, unde factum est ut etiam praetergressis divinis praeceptis inobedientiae delictis teneretur adstrictus? In Christo vero ne voluntas quidem ulla creditur fuisse peccandi, cum praesertim si tale corpus hominis adsumpsit quale Adae ante peccatum fuit, non debuerit esse mortalis, quoniam Adam, si

lămurit că această rătăcire ascunde două păreri – cum că această unire ar fi avut loc fie la naștere, când Hristos nu ar fi luat nicicum trup omenesc din Maria, fie la înviere, cu trupul luat într-adevăr din Maria –, am luat în discuție, după părerea mea, ambele ipoteze, așa cum se cuvenea. Acum ne rămâne să cercetăm cum s-a putut întâmpla ca două naturi să se amestece într-o singură substanță.

VIII

Totuși, mai este și o altă problemă care poate fi adusă în discuție de cei care nu cred că [Hristos] și-a luat trup omenesc din Maria, ci spun că în altă parte a fost păstrat și pregătit ceea ce părea că s-a născut și s-a arătat din pânțele Mariei în momentul unirii [naturilor]. Căci zic aceia : dacă trupul a fost luat din om, iar omul nu numai că era ținut în păcat și în moarte de la începutul neascultării, ci era rob și de dorința de a păcătui, și dacă pedeapsa lui pentru păcat a fost de așa fel încât, chiar dacă era ținut în legăturile morții, se făcea totuși vinovat și de voința de a păcătui, de ce în Hristos n-a fost nici păcat, nici dorință de păcat? Și cu siguranță o asemenea chestiune are în vedere o dificultate de care trebuie să se țină seama. Căci dacă trupul lui Hristos a fost luat din trup omenesc, ar putea exista o îndoială : ce fel de trup pare a fi acesta pe care l-a luat Hristos? De bună seamă că trupul pe care l-a luat, pe acela l-a și mântuit. Dacă Hristos s-a întrupat într-un om cum era Adam înainte de păcat, se pare că și-a asumat firea omenească întreagă, dar care nu avea nicicum nevoie de vindecare. Însă cum poate fi aceasta – că s-a întrupat într-un astfel de om precum a fost Adam –, de vreme ce în Adam au putut exista voința și dorința de a păcătui, de unde ar rezulta că Hristos ar fi fost ținut în robia păcatului nesupunerii, încălcând poruncile divine? În Hristos însă se crede că n-a fost nici măcar dorința de a păcătui, mai ales că,

non peccasset, mortem nulla ratione sensisset. Cum igitur Christus non peccaverit, quaerendum est cur senserit mortem, si Adae corpus antequam peccaret assumpsit. Quod si talem statum suscepit hominis, qualis Adae post peccatum fuit, videtur etiam Christo non defuisse necessitas, ut et delictis subiceretur et passionibus confunderetur, obductisque iudicii regulis bonum a malo non sincera integritate discerneret, quoniam has omnes poenas Adam delicti praevaricatione suscepit.

Contra quos respondendum est tres intelligi hominum posse status : Unum quidem Adae ante delictum in quo tametsi ab eo mors aberat nec adhuc ullo se delicto polluerat, poterat tamen in eo voluntas esse peccandi : alter, in quo mutari potuisset, si firmiter in Dei praeceptis manere voluisset, tunc enim id addendum foret ut non modo non peccaret aut peccare vellet, sed nec posset quidem aut peccare aut velle delinquere. Tertius status est post delictum, in quo mors illum necessario subsecuta est et peccatum ipsum voluntasque peccati. Quorum summitatum atque contrariorum haec loca sunt : is status qui praemium esset, si in praeceptis Dei Adam manere voluisset et is qui poenae fuit, quoniam manere noluit ; in illo enim nec mors esset nec peccatum nec voluntas ulla peccati ; in hoc vero et mors et peccatum et delinquendi omnis affectio omniaque in perniciem prona nec quidquam in se opis habentia, ut post lapsum posset assurgere. Ille vero medius status in quo praesentia quidem mortis vel peccati aberat, potestas vero utriusque constabat, inter utrumque statum est conlocatus. Ex his igitur tribus statibus Christus corporeae naturae singulas quodam modo indidit causas ; nam quod mortale corpus adsumpsit ut mortem a genere humano fugaret, in eo statu ponendum est quod post Adae praevaricationem poenaliter inflictum est. Quod vero non fuit in eo voluntas ulla peccati, ex eo sumptum est statu qui esse

dacă și-a asumat un astfel de trup ca cel al lui Adam înainte de păcat, n-ar fi trebuit să fie muritor, pentru că Adam, dacă n-ar fi păcătuit, n-ar fi gustat moartea sub nici o formă. Așadar, cum Hristos n-a păcătuit, trebuie să ne întrebăm cum se face că a gustat moartea, dacă și-a asumat trupul lui Adam dinainte de căderea în păcat. Iar dacă a luat acea stare a omului proprie lui Adam după păcat, se pare că Hristos în chip necesar s-a supus păcatului și s-a cufundat în patimi și, cu legile judecății umbrite, n-a putut deosebi pe de-a-ntregul binele de rău, fiindcă Adam a primit toate aceste pedepse pentru păcatul neascultării.

Împotriva acestora trebuie să răspundem că pot fi gândite trei stări ale omului: prima este starea lui Adam înainte de păcat, în care, deși moartea era departe de el și, până atunci, nu se pângărise cu vreun păcat, totuși în el putea fi voința de a păcătui; a doua este cea în care ar fi putut să se schimbe, dacă ar fi voit să rămână cu strășnicie întru poruncile lui Dumnezeu, căci atunci ar fi de adăugat și faptul că omul nu numai că nu păcătuia sau că nu voia să păcătuiască, dar nici măcar nu era capabil să păcătuiască sau să vrea să alunece în păcat. A treia stare este cea de după căderea în păcat, în care l-au urmat pe om în chip necesar moartea, păcatul și voința de păcat. Dintre acestea trei, punctele extreme ale opoziției sunt următoarele: starea care ar fi fost o răsplată, în cazul în care Adam ar fi voit să rămână în poruncile lui Dumnezeu, și aceea care a fost spre pedeapsă, pentru că n-a vrut să rămână. În prima nu ar fi fost nici moarte, nici păcat, nici voința de a păcătui, iar în cea de-a doua este și moarte, și păcat, și toată pornirea spre a păcătui, toate fiind înclinate spre pieire și neavând nici o forță lăuntrică de a se putea ridica după cădere. Iar starea de mijloc, în care lipsea moartea sau păcatul, dar în care exista posibilitatea amândurora, își are locul între celelalte două stări. Așadar, într-un fel, Hristos a luat pentru natura sa umană câte un temei din fiecare dintre aceste trei stări. Căci faptul că și-a luat trup muritor, ca să îndepărteze

potuisset, nisi voluntatem insidiantis fraudibus applicasset. Restat igitur tertius status id est medius, ille scilicet qui eo tempore fuit, cum nec mors aderat et adesse poterat delinquendi voluntas. In hoc igitur Adam talis fuit ut manducaret ac biberet, ut accepta digereret, ut laberetur in somnum et alia quae ei non defuerunt humana quidem sed concessa, et quae nullam poenam mortis inferrent.

Quae omnia habuisse Christum dubium non est; nam et manducavit et bibit et humani corporis officio functus est. Neque enim tanta indigentia in Adam fuisse credenda est ut nisi manducasset vivere non potuisset, sed, si ex omni quidem ligno escam sumeret, semper vivere potuisset hisque non mori; idcirco Paradisi fructibus indigentiam explebat. Quam indigentiam fuisse in Christo nullus ignorat, sed potestate non necessitate; et ipsa indigentia ante resurrectionem in eo fuit, post resurrectionem vero talis exstitit ut ita illud corpus immutaretur humanum, sicut Adae praeter praevaricationis vinculum, mutari potuisset. Quodque nos ipse Dominus Jesus Christus votis docuit optare, ut fiat voluntas ejus sicut in coelo et in terra ut adveniat ejus regnum et nos liberet a malo. Haec enim omnia illa beatissima humani generis fideliter credentium immutatio deprecatur.

Haec sunt quae ad te de fidei meae credulitate scripsi. Qua in re si quid perperam dictum est, non ita sum amator mei, ut ea quae semel effuderim, meliori sententiae anteferre contendam. Si enim nihil est ex nobis boni, nihil est quod in nostris sententiis amare debeamus. Quod si ex illo cuncta sunt bona qui solus est bonus, illud potius bonum esse credendum est quod illa incommutabilis bonitas atque omnium bonorum causa perscribit.

moartea de la neamul omenesc, ține de condiția impusă [omului] ca pedeapsă, după neascultarea lui Adam. Faptul că n-a fost în el vreo dorință de a păcătui ține de acea condiție care ar fi putut fi, dacă Adam nu și-ar fi lăsat voia în cursele vicleanului [diavol]. Rămâne deci cea de-a treia stare, adică cea de mijloc, care a fost pe timpul când moarte nu era, dar putea fi prezentă voința de a păcătui. În această stare a fost Adam, putând să mănânce și să bea, să digere ce consuma, să se lase cuprins de somn și celelalte lucruri omenești care nu i-au lipsit, dar care îi erau îngăduite și care nu aduceau cu sine pedeapsa morții.

Nu încape nici o îndoială că Hristos le-a avut pe toate acestea ; căci a mâncat și a băut și a îndeplinit tot ce ține de trupul omenesc. Și nu trebuie să credem că Adam avea nevoi așa de mari, încât, dacă n-ar fi mâncat, n-ar fi putut trăi, ci, dacă ar fi luat hrană din toți pomii, ar fi putut să trăiască pe veci și, prin aceste [fructe], să nu moară ; de aceea, își potolea nevoia de mâncare cu fructele Raiului. Toți știu că această nevoie o avea și Hristos, dar din puterea lui, nu din necesitate ; și nevoia aceasta a avut-o el înainte de înviere, dar după înviere trupul omenesc al lui Hristos s-a schimbat, așa cum s-ar fi putut schimba și trupul lui Adam, dacă n-ar fi fost înlănțuit de păcat. Și acest lucru ne-a învățat însuși Domnul Iisus Hristos să cerem în rugăciuni : să se facă voia lui precum în cer, așa și pe pământ, și să vină împărăția lui și să ne izbăvească de cel rău. Căci pentru acea preafericită schimbare a oamenilor se roagă toți cei care cred cu tărie¹⁰.

Acestea sunt cele pe care ți le-am scris despre ce afirmă credința mea. Iar dacă am zis ceva greșit în această problemă, nu mă iubesc pe mine atât de mult, încât să mă silesc să prefer unei păreri mai bune pe cele pe care le-am rostit mai înainte. Iar dacă nu este nimic bun de la noi, n-ar trebui să îndrăgim nimic în părerile noastre. Iar dacă toate sunt bune, [venind] de la cel care singur este bun, atunci trebuie să credem că mai degrabă este bun lucrul pe care ni-l scrie acea Bunătate imuabilă și Cază a tuturor lucrurilor bune¹¹.

**Quomodo substantiae in eo quod
sint bonae sint
cum non sint substantialia bona**



**Cum sunt bune substanțele
întrucât sunt,
deși nu sunt substanțial bune**

**Quomodo substantiae in eo quod
sint bonae sint
cum non sint substantialia bona**

Postulas, ut ex hebdomadibus nostris ejus quaestionis obscuritatem quae continet modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona, digeram et paulo evidentius monstrem; idque eo dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter hujusmodi scriptionum. Tuus vero testis ipse sum quam haec vivaciter fueris ante complexus. Hebdomadas vero ego mihi ipse commentor potiusque ad memoriam meam speculata conservo quam cuiquam participo quorum lascivia ac petulantia nihil a joco risuque patitur esse sejunctum. Prohinc tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus, quae cum sint arcani fida custodia tum id habent commodi, quod his solis qui digni sunt colloquuntur. Ut igitur in mathematica fieri solet caeterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam.

Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam ita una communis est, ut omnium sit hominum, velut si hanc proponas: „si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur aequalia esse”, nullus id intellegens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi conceptionibus venit, ut est: „Quae incorporalia sunt, in loco non esse”, et caetera; quae non vulgus sed docti comprobant.

**Cum sunt bune substanțele
întrucât sunt,
deși nu sunt substanțial bune**

În privința problemei din *hebdomadele*¹² mele referitoare la modul în care substanțele sunt bune prin faptul că sunt¹³, deși nu sunt substanțial bune, îmi ceri să înlătur obscuritatea și să fiu ceva mai clar. Îmi spui că trebuie să fac acest lucru pentru că metoda unor astfel de scrieri nu este cunoscută de toți. Eu însumi pot depune mărturie cu cât elan ai abordat deja subiectul. Cât despre *hebdomadele* mele, le comentez pentru mine însumi, încredințând speculațiile mele memoriei mai degrabă decât să le împărtășesc vreunuia dintre cei care, fiind leneși și frivoli, nu suportă un argument fără a-l lua în glumă și în râs. De aceea, să nu te împotrivești obscurităților datorate conciziei, care, fiind paznici credincioși ai secretului, au avantajul de a vorbi doar celor ce sunt demni. Prin urmare, așa cum se obișnuiește în matematică¹⁴ și chiar în toate celelelalte științe, am stabilit de la bun început reguli și axiome cu ajutorul cărora voi dezvolta toate cele ce urmează.

Un concept comun al minții este un enunț care, o dată auzit, este acceptat de oricine¹⁵. Sunt două feluri de astfel de enunțuri. Unul este comun în sensul că este propriu tuturor oamenilor, ca, de pildă, acesta: „Dacă luăm cantități egale din două cantități egale, cantitățile rămân egale”. Nimeni dintre cei care îl înțeleg nu îl va nega. Pe când al doilea [fel], deși provine tot din astfel de concepte comune ale minții, este propriu doar celor învățați, de pildă acesta: „Ceea ce este incorporeal nu se află într-un loc anume”, precum și altele, pe care nu cei simpli, ci doar cei învățați le acceptă pe deplin¹⁶.

I. Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.

II. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid jam est; est autem aliquid, cum esse susceperit.

III. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

IV. Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est illic enim accidens hic substantia significatur.

V. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet.

VI. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.

VII. Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit.

Sufficiunt igitur quae praemisimus; a prudente vero rationis interprete suis unumquodque aptabitur argumentis.

Quaestio vero hujusmodi est. Ea quae sunt bona sunt; tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt. Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione an substantia? Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt; nam quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est, album non est. Et de caeteris qualitatibus eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona

I. Există o diferență între *ființă* și *ceea ce este*, căci *ființa însăși*¹⁷ nu este încă, pe când *ceea ce este*, într-adevăr, este și subzistă o dată ce a primit forma de a fi¹⁸.

II. *Ceea ce este* poate participa la altceva, însă *ființa însăși* nu participă în nici un fel la altceva; căci participația se produce când ceva este deja; or, ceva este o dată ce a primit *ființa*.

III. *Ceea ce este* poate avea altceva în afară de sine; dar *ființa însăși* nu este amestecată cu nimic în afară de sine.

IV. Există o diferență între faptul de *a fi ceva propriu-zis*, și faptul de *a fi ceva în ceea ce este*; ultima expresie desemnează accidentul, pe când prima substanța.

V. Tot *ceea ce este* participă la *ființă* pentru a fi, dar participă la altceva pentru *a fi ceva anume*. Și, prin aceasta, *ceea ce este* participă la *ființă* pentru a fi, dar este pentru a participa la altceva.

VI. Pentru orice lucru simplu, *ființa* și *ceea ce este* sunt una. Pentru orice lucru compus, una este *ființa*, alta este *ceea ce este* el anume¹⁹.

VII. Orice diversitate este discordantă, însă asemănarea este de dorit; și ceea ce dorește altceva se dovedește a fi în chip natural asemenea obiectului însuși al dorinței sale.

Așadar, cele spuse mai înainte sunt de ajuns, iar un interpret inteligent al discuției va adapta fiecare [regulă] în funcție de argumentele sale.

Problema este următoarea. Lucrurile care sunt sunt bune. Într-adevăr, potrivit opiniei comune a oamenilor învățați, tot ceea ce este tinde către Bine; or, totul tinde către asemănător. Deci, lucrurile care tind către Bine, sunt ele însele bune. Dar trebuie să cercetăm în ce mod sunt bune: prin participație sau prin substanță? Dacă sunt prin participație, atunci nu sunt în nici într-un mod bune în sine. Căci ceea ce este alb prin participație, nu este alb în sine, adică prin ceea ce este el însuși. La fel și în cazul celorlalte calități. Deci, dacă lucrurile

sunt: non igitur ad bonum tendunt sed concessum est. Non igitur participatione sunt bona, sed substantia. Quorum vero substantia bona est, id quod sunt bona sunt; id quod sunt autem habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est: omnium igitur rerum ipsum esse bonum est. Sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt idemque illis est esse quod boni esse; substantialia igitur bona sunt, quoniam non participant bonitatem. Quod si ipsum esse in eis bonum est non est dubium quin substantialia cum sint bona, primo sint bono similia, ac per hoc, ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter seipsum simile est. Ex quo fit ut omnia quae sunt Deus sint, quod dictu nefas est. Non sunt igitur substantialia bona ac per hoc non in his est esse bonum; non sunt igitur, in eo quod sunt bona. Sed nec participant bonitate: nullo enim modo ad bonum tenderent. Nullo igitur modo sunt bona.

Huic quaestioni talis poterit adhiberi solutio. Multa sunt quae cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separantur; ut cum triangulum vel caetera a subjecta materia nullus actus separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque ejus praeter materiam speculatur. Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat idque ex omnium doctorum indoc-torumque sententia, barbararumque gentium religionibus cognosci potest. Hoc igitur paulisper amoto ponamus omnia esse quae sunt bona atque ea consideremus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent. Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt. Ponatur enim una eademque substantia bona esse alba, gravis, rotunda. Tunc aliud esset illa ipsa substantia, aliud ejus rotunditas, aliud color, aliud bonitas; nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem esset gravitas quod

sunt bune prin participație, ele nu sunt nicidecum bune în sine și, prin urmare, nu tind către Bine. Dar am admis că tind. Atunci, ele nu sunt bune prin participație, ci prin substanță. Însă doar lucrurile a căror substanță este bună sunt bune prin faptul că sunt. Or, ele sunt datorită ființei lor: deci, ființa lucrurilor însele este bună. Dar dacă ființa lor este bună, lucrurile care sunt sunt bune prin faptul că sunt și ființa lor este identică cu ființa Binelui. Ele sunt deci bune în mod substanțial, pentru că nu participă la bunătate. Dacă ființa însăși din ele este bună și ele sunt bune în mod substanțial, nu ne putem îndoi că sunt asemănătoare cu Binele prim și, prin urmare, vor fi chiar acest Bine. Într-adevăr, nimic în afara sa nu este asemenea cu el însuși. Ceea ce înseamnă că toate lucrurile care sunt, sunt Dumnezeu: ceea ce este o blasfemie. Deci, ele nu sunt bune în mod substanțial și, drept urmare, ființa din ele nu este bună; așadar, ele nu sunt bune prin faptul că sunt. Dar ele nu participă nici la bunătate, ceea ce ar însemna că tind spre Bine fără a avea un anumit mod de a tinde. Deci nu sunt bune în nici un mod²⁰.

Am putea aduce acestei probleme soluția următoare. Sunt multe lucrurile care, deși nu pot fi separate în act, sunt totuși separate prin puterea minții și prin gândire; de pildă, nimeni nu separă în act un triunghi sau restul figurilor geometrice de materia care le este subiect, și totuși fiecare gândește triunghiul și ansamblul proprietăților sale separându-l prin puterea minții și desprinzându-l de materie²¹. Astfel, să dăm pentru o clipă la o parte din minte prezența Binelui prim, a cărui existență este stabilită neîndoielnic și care poate fi cunoscut prin asentimentul tuturor, învățați și neînvățați, ca și de religiile neamurilor barbare. O dată îndepărtat, pentru moment, Binele prim, să afirmăm că toate lucrurile care sunt sunt bune și să considerăm cum anume pot fi bune dacă nu au decurs²² sub nici un chip din Binele prim. Pornind de aici, consider că în ele una este a fi bun și alta a fi. Să presupunem că o substanță ar fi bună, albă, grea și rotundă. Atunci, un lucru ar fi acea

color, quod bonum et bonum quod gravitas – quod fieri natura non sinit. Aliud igitur tunc in eis esset esse, aliud aliquid esse, ac tunc bona quidem essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si ullo modo essent, non a bono ac bona essent ac non idem essent quod bona, sed eis aliud esset esse aliud bonis esse. Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona neque gravia neque colorata neque spatii dimensione distantia nec ulla in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent, tunc non res sed rerum viderentur esse principium ; nec potius viderentur, sed videretur ; unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum aliudque nihil sit. Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset. Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est ; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur in eo quod est esse bonum. Ipsum igitur esse eorum bonum est ; tunc enim in eo.

Qua in re soluta quaestio est. Idcirco enim licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sint res ipsum esse earum bonum est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse deflexerit, id est bono ; idcirco ipsum esse bonum est nec est simile ei a quo est. Illud enim quoquo modo sit bonum est in eo quod est ; non enim aliud est praeterquam bonum. Hoc autem nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset ; sed bonum in eo quod est esse non posset. Tunc enim participaret forsitan bono ; ipsum vero esse quod non haberent a bono, bonum habere non possent.

substanță în ea însăși, altceva rotunjimea sa, altceva culoarea și cu totul altceva bunătatea sa. Căci dacă fiecare dintre aceste calități ar fi același lucru cu substanța însăși, greutatea ar fi identică cu culoarea, culoarea cu binele, și binele cu greutatea ; ceea ce natura nu lasă să se întâmple. Prin urmare, una ar fi în aceste lucruri ființa, și altceva faptul de a fi ceva [anume], și [în acest caz] ele ar fi, desigur, bune, fără ca ființa lor să fie într-un fel bună. Dacă ar exista în vreun fel, nu prin Bine ar fi ele bune, sau altfel decât bune, ci pentru ele un lucru ar fi ființa și altul faptul de a fi bune. Dar dacă, în mod absolut, ele nu ar fi altfel decât bune : nici grele, nici colorate, nici întinse în spațiu și cu dimensiuni, și dacă nici o calitate nu ar mai avea, în afara celei de a fi bune, atunci, în mod evident, nu ar mai fi lucruri, ci principiul lucrurilor, și mai degrabă ele nu ar fi, ci doar el ar fi : acest principiu este, într-adevăr, unic și singur în modul său, datorită faptului că este doar bun și nimic altceva. Or, pentru că nu sunt simple, ele ar fi putut să nu fie deloc dacă cel care este unicul bine nu ar fi vrut ca ele să fie. Deci se spune că sunt bune pentru că ființa lor a decurs din voința Binelui. Căci Binele prim, pentru că este, este bun prin ființa sa. Iar binele secund, pentru că a decurs din cel a cărui ființă însăși este bună, este bun și el. Dar ființa însăși a tuturor lucrurilor a decurs din cel care este Binele prim și care este într-atât de bun încât se spune pe bună dreptate că este bun întrucât este. Ființa însăși a lucrurilor este deci bună, căci se află, într-adevăr, în el.

Sub acest aspect problema este rezolvată. De aceea, într-adevăr, deși lucrurile sunt bune întrucât sunt, ele nu sunt totuși asemenea Binelui prim, pentru că ființa însăși a lucrurilor nu este bună, oricare ar fi modul acestora. Dar pentru că ființa însăși a lucrurilor nu poate fi dacă nu a decurs din ființa primă, adică din Bine, ființa însăși a acestor lucruri este bună fără a fi asemănătoare cu cel prin care ea este. Într-adevăr, acel [Bine prim] este bun prin ființa sa, oricare ar fi modul său, căci el nu este altfel decât bun. Însă ființa lucrurilor, dacă nu și-ar obține ființa de la Binele prim, ar putea fi bună, dar

bono ; ipsum vero esse quod non haberent a bono, bonum habere non possent.

Igitur sublato ab his bono primo mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen in eo quod essent bona esse non possent ; et quoniam actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est, et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit.

Et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum bonum primum et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum.

At nonne etiam alba, in eo quod sunt alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate Dei fluxerunt, ut essent alba? Minime. Aliud est enim esse, aliud albis esse, hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit bonus quidem est, minime vero albus. Voluntatem igitur boni comitatum est, ut essent bona in eo quod sunt ; voluntatem vero non albi non est comitata talis ejus quod est proprietas ut esset album in eo quod est ; neque enim ex albi voluntate defluerunt. Itaque quia voluit esse ea alba qui erat non albus, sunt alba tantum ; quia vero voluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona in eo quod sunt. Secundum hanc igitur rationem cuncta oportet esse justa, quoniam ipse justus est qui ea esse voluit? Ne hoc quidem. Nam bonum esse, essentiam, justum vero esse, actum respicit. Idem autem est in eo esse quod agere ; idem igitur bonum esse quod justum. Nobis vero non est idem esse quod agere, non enim simplices sumus. Non est igitur nobis idem bonis esse quod justis, sed idem nobis est esse omnibus in eo quod sumus. Bona igitur omnia sunt, non etiam justa. Amplius bonum quidem generale est, justum vero speciale nec species descendit in omnia. Idcirco alia quidem justa alia aliud omnia bona.

nu ar putea fi bună întrucât este. Poate că astfel ar participa²³, într-adevăr, la Bine, dar dacă ființa însăși nu ar fi primită de lucruri de la Bine, nu ar putea fi avută ca bună.

O dată deci înlăturat din ele Binele prim prin puterea minții și gândire, lucrurile pot fi bune, dar nu pot fi bune prin faptul că sunt. Și pentru că nu au putut exista în act, fără să fi fost produse de ceea ce este cu adevărat bun, ființa lor este bună fără ca ceea ce a decurs din Binele substanțial să fie asemenea lui.

Deci dacă ele nu ar fi decurs din el, chiar dacă ar fi fost bune, n-ar fi putut fi totuși bune prin faptul că sunt : ele ar fi în afara Binelui fără a proveni de la Bine, în vreme ce Binele prim este în egală măsură ființa însăși, Binele însuși și ființa bună însăși.

Dar nu ar trebui, oare, ca și lucrurile care sunt albe să fie albe prin faptul că sunt albe, pentru că a decurs din voința lui Dumnezeu să fie albe? Nicidecum. În cazul lor, una este faptul de a fi și alta faptul de a fi alb, pentru că cel care le-a făcut să fie este cu siguranță bun, însă nicidecum alb. Astfel, potrivit voinței Binelui, ele sunt bune prin faptul că sunt, dar proprietatea unui lucru de a fi alb prin faptul că este nu urmează voinței celui care nu este alb, pentru că astfel de lucruri nu au decurs din voința celui care nu este alb. Ele sunt albe doar pentru că cel care nu este alb a vrut ca să fie albe²⁴ ; dar pentru că el, care este bun, a vrut ca ele să fie bune, ele sunt bune prin faptul că sunt. Din această cauză, trebuie oare ca toate lucrurile să fie drepte pentru că cel care a vrut ca ele să fie este drept ? Nu, pentru că a fi bun se referă la esență, iar a fi drept la acțiune. Or, în el însuși, ființa și acțiunea sunt una ; deci, a fi bun este una cu a fi drept. Dar pentru noi, ființa și acțiunea nu sunt una, căci nu suntem simpli. Deci, pentru noi, a fi bun nu este același lucru cu a fi drept ; dimpotrivă, pentru noi toți, întrucât suntem, ființa este aceeași. Toate lucrurile sunt astfel bune, dar nu sunt și drepte. În plus, Binele este, fără îndoială, general, pe când dreptatea este specifică, și specia nu se aplică tuturor lucrurilor. De aceea, unele lucruri sunt drepte, altele în alt fel, însă toate sunt bune.

**Utrum Pater et Filius et Spiritus
Sanctus de divinitate
substantialiter praedicentur**



**Dacă Tatăl, Fiul și Sfântul Duh se
predică substanțial despre Divinitate**

Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur

Quaero an Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur an alio quolibet modo; viamque indaginis hinc arbitror esse sumendam, unde rerum omnium manifestum constat exordium, id est ab ipsis catholicae fidei fundamentis.

Si igitur interrogem, an qui dicitur Pater substantia sit, respondetur esse substantia. Quod si quaeram, an Filius substantia sit, idem dicitur. Spiritum quoque Sanctum substantiam esse nemo dubitaverit. Sed cum rursus colligo Patrem Filium Spiritum Sanctum, non plures, sed una occurrit esse substantia. Una igitur substantia trium nec separari ullo modo, aut disjungi potest, nec velut partibus in unum conjuncta est, sed est una simpliciter. Quaecumque igitur de divina substantia praedicantur, ea tribus oportet esse communia; idque signi erit quae sint quae de divinitatis substantia praedicentur, quod quaecumque hoc modo dicuntur, de singulis in unum collectis tribus singulariter praedicabuntur. Hoc modo si dicimus: Pater Deus est, Filius Deus est, Spiritus Sanctus Deus est; Pater, Filius ac Spiritus Sanctus unus Deus est. Si igitur eorum una deitas una substantia est, licet Dei nomen de divinitate substantialiter praedicari. Ita Pater veritas est, Filius veritas est, Spiritus Sanctus veritas est: Pater, Filius et Spiritus Sanctus, non tres veritates, sed una veritas est. Si igitur una in his substantia una est veritas, necesse est veritatem substantialiter praedicari. De bonitate de incommutabilitate de justitia de omni potentia ac de caeteris omnibus quae tam de singulis quam de omnibus singulariter praedicamus manifestum est

Dacă Tatăl, Fiul și Sfântul Duh se predică substanțial despre Divinitate

Mă întreb dacă Tatăl, Fiul și Sfântul Duh se predică substanțial despre Divinitate sau în vreun alt mod²⁵, și cred că metoda de cercetare trebuie să pornească de la originea manifestă a tuturor lucrurilor, adică de la înseși fundamentele credinței universale.

Astfel, întrebându-mă dacă cel ce este numit *Tată* este substanță, răspund că el este substanță. Iar dacă vreau să aflu dacă Fiul este substanță, răspunsul este același. Cât despre Sfântul Duh, nimeni nu se va îndoii că este și el substanță. Însă când mă refer împreună la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, nu avem mai multe substanțe, ci una singură. Fiind una singură, substanța celor Trei nu poate fi deci separată sau divizată, și nu rezultă nici din compunerea părților în unitate: ea este una în sens absolut. Deci, tot ceea ce este predicat despre substanța divină trebuie să fie comun celor Trei; ceea ce ne va indica tipul de atribute care pot fi predicate despre substanța divinității, pentru că tot ceea ce se spune în acest ultim mod va fi predicat despre fiecare dintre cele trei [persoane] aflate împreună în Unul²⁶. Potrivit acestui mod, dacă spun: „Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu și Sfântul Duh este Dumnezeu”, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt un singur Dumnezeu. Deci, dacă, fiind una, Dumnezeirea lor este o singură substanță, atunci numele de Dumnezeu poate fi predicat substanțial despre Divinitate. Astfel, Tatăl este adevăr, Fiul este adevăr, Sfântul Duh este adevăr; Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt trei adevăruri, ci un singur Adevăr. Deci, dacă în ei substanța, fiind una, este un singur Adevăr, Adevărul este

substantialiter dici. Unde apparet ea quae cum in singulis separatim dici convenit nec tamen in omnibus dici queunt, non substantialiter praedicari sed alio modo; qui vero iste sit, posterius quaeram.

Nam qui Pater est, hoc vocabulum non transmittit ad Filium, neque ad Spiritum Sanctum. Quo fit ut non sit hoc nomen substantiale inditum; nam si substantiale esset, ut Deus ut veritas ut justitia ut ipsa quoque substantia, de caeteris diceretur. Item Filius solus hoc recipit nomen neque cum aliis jungit, sicut in Deo, sicut in veritate, sicut in caeteris quae superius dixi. Spiritus quoque non est idem qui Pater ac Filius. Ex his igitur intellegimus Patrem, Filium ac Spiritum Sanctum non de ipsa divinitate substantialiter dici sed alio quodam modo; si enim substantialiter praedicaretur, et de singulis et de omnibus singulariter diceretur. Haec vero ad aliquid dici manifestum est; nam et Pater, alicujus pater est et Filius alicujus filius et Spiritus alicujus spiritus. Quo fit, ut nec trinitas quidem substantialiter de Deo praedicetur. Non enim Pater Trinitas (qui enim Pater est, Filius ac Spiritus Sanctus non est) nec Trinitas Filius nec Trinitas Spiritus Sanctus, secundum eundem modum, sed Trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in substantiae simplicitate.

Quod si personae divisae sunt, substantia vero indivisa sit, necesse est, quod vocabulum ex personis originem capit id ad substantiam non pertinere. At Trinitatem personarum diversitas fecit, Trinitas igitur non pertinet ad substantiam. Quo fit ut neque Pater neque Filius neque Spiritus Sanctus, neque Trinitas de Deo substantialiter praedicentur, sed ut dictum est

în mod necesar predicat substanțial. Bunătatea, imuabilitatea, dreptatea, atotputernicia și toate celelalte atribute pe care le predicăm atât despre fiecare dintre persoane, cât și despre toate laolaltă, este evident că sunt afirmate în mod substanțial. De unde reiese că ceea ce poate fi spus despre fiecare în mod separat, fără a fi spus despre toate, nu este predicat în mod substanțial, ci într-un alt mod. Care ar fi acesta, voi căuta să aflui mai departe.

Căci cel care este Tatăl nu transmite acest nume Fiului și nici Sfântului Duh. Ceea ce face ca acest nume să nu fie aplicat în mod substanțial, căci dacă ar fi substanțial, precum *Dumnezeu*, *Adevăr*, *Dreptate* sau chiar *substanță*, ar fi spus și despre celelalte [persoane]. La fel și Fiul, El primește singur acest nume, fără a-l împărtăși cu celelalte [persoane], spre deosebire de *Dumnezeu* sau de orice alt nume pomenit mai sus. Nici Duhul nu este același cu Tatăl și Fiul. Astfel, înțelegem că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu se spun în mod substanțial despre Divinitatea însăși, ci într-un alt mod. Căci dacă ar fi vorba de o predicăție substanțială, aceasta s-ar aplica deopotrivă fiecărei persoane în parte și tuturor laolaltă. Dar este evident că în acest caz predicăția este relativă. Căci și Tatăl este Tată pentru cineva, și Fiul este Fiu al cuiva, iar Duhul este Duhul cuiva; ceea ce înseamnă ca nici măcar Treimea să nu fie predicată substanțial despre Dumnezeu. Într-adevăr, Tatăl nu este Treime – cel care este Tatăl nu este Fiu sau Duh Sfânt –, și nici Fiul nu este Treime, după cum Treime nu este nici Duhul Sfânt. Însă Treimea constă în pluralitatea persoanelor, iar unitatea în simplitatea substanței.

Chiar dacă persoanele sunt distincte, în vreme ce substanța este indistinctă, este necesar ca acest nume care provine de la persoane să nu aparțină substanței. [De vreme ce] Treimea înseamnă diversitatea persoanelor, Treimea nu aparține substanței. Prin urmare, nici Tatăl, nici Fiul, nici Sfântul Duh și nici Treimea nu se predică substanțial despre Dumnezeu,

ad aliquid. Deus vero veritas justitia bonitas omnipotentia substantia immutabilitas virtus sapientia et quicquid hujusmodi excogitari potest substantialiter de divinitate dicuntur.

Haec si se recte et ex fide habent, ut me instruas peto ; aut si aliqua re forte diversus es, diligentius intueri quae dicta sunt et fidem si poterit rationemque conjunge.

ci, după cum s-a spus, doar în mod relativ. În vreme ce Dumnezeu, Adevărul, Dreptatea, Bunătatea, Atotputernicia, Substanța, Imuabilitatea, Virtutea, Înțelepciunea, și tot ceea ce poate fi cuprins cu mintea în acest mod se afirmă substanțial despre Divinitate.

Dacă aceste [probleme] au fost tratate corect și potrivit credinței, te rog să mă înștiințezi. Dar dacă, din întâmplare, nu ești de acord cu vreun aspect, privește cu mai multă atenție ceea ce s-a spus și, dacă se poate, reunește credința cu rațiunea.

**Quomodo Trinitas
unus Deus ac non tres dii**



**Cum este Treimea un singur
Dumnezeu, și nu trei dumnezei**

Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*

*ad Q. Aurelium Memmium Symmachum
V. C. et inl. excons. ord. atque patricium socerum*

Investigatam diutissime quaestionem, quantum nostrae mentis igniculum lux divina dignata est, formatam rationibus litterisque mandatam offerendam vobis communicandamque curavi tam vestri cupidus iudicii quam nostri studiosus inventi. Qua in re quid mihi sit animi quoties stylo cogitata commendo, tum ex ipsa materiae difficultate, tum ex eo quod raris id est vobis tantum conloquor, intelligi potest. Neque enim famae jactatione et inanibus vulgi clamoribus excitamur ; sed si quis est fructus exterior, hic non aliam potest nisi materiae similem sperare sententiam. Quocumque igitur a vobis dejeci oculos, partim ignava segnities, partim callidus livor occurrit, ut contumeliam videatur divinis tractatibus inrogare, qui talibus hominum monstris non agnoscenda haec potius quam proculcanda projecerit.

* Acest tratat este cunoscut și sub denumirea *De Trinitate* (*Despre Sfânta Treime*).

**Cum este Treimea un singur
Dumnezeu, și nu trei dumnezei**

*către socrul [meu] Q. Aurelius Memmius Symmachus
nobil din ordinul exconsular și patrician*

Am cercetat îndelung această problemă, atât cât lumina divină a socotit demnă slaba strălucire a inteligenței mele ; de aceea, m-am străduit să o prezint într-o formă argumentativă și să ți-o comunic în scris, dorind tot atât de mult să o supun judecății tale pe cât sunt de atașat de rezultatul cercetării mele. În privința unui astfel de subiect, dificultatea sa, precum și faptul că nu vorbesc decât cu puține persoane, sau mai bine spus doar cu tine, fac ușor de înțeles tulburarea care îmi cuprindea mintea de fiecare dată când încredințam scrisului reflecțiile mele. Căci nu sunt însuflețit nici de vanitatea faimei și nici de aclamațiile lipsite de valoare ale mulțimii, dar dacă ar exista vreo recompensă exterioară, aceasta n-ar consta decât în speranța unei gândiri pe deplin adecvate subiectului tratat. Afară de tine, oriunde mi-am întors privirea, n-am întâlnit decât indolență neproductivă sau invidie vicleană, încât mi se pare că ar aduce un afront studiilor despre Dumnezeu cel care le-ar oferi unor astfel de oameni monstruoși care, departe de a căuta să le cunoască, nu vor face altceva decât să le calce în picioare.

Idcirco stylum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo ut haec mihi tantum vobisque, si quando ad ea converteritis oculos, conloquantur; caeteros vero ita submovemus, ut qui capere intellectu nequiverint ad ea etiam legenda videantur indigni.

Sane tantum a nobis quaeri oportet quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere. Nam caeteris quoque artibus idem quasi quidam finis est constitutus, quousque potest via rationis accedere. Neque enim medicina aegris semper affert salutem, sed nulla erit culpa medentis, si nihil eorum quae fieri oportebat omiserit. Idemque in caeteris. At quantum haec difficilior quaestio est, tam facilius esse debet ad veniam.

Vobis tamen etiam illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in nos venientia fructus extulerint. Ac de proposita quaestione hinc sumamus initium.

I

Christianae religionis reverentiam plures usurpant, sed ea fides pollet maxime ac solitarie quae cum propter universalium praecepta regularum, quibus ejusdem religionis intellegatur auctoritas, tum propterea quod ejus cultus per omnes pene mundi terminos emanavit, catholica vel universalis vocatur.

Cujus haec de Trinitatis unitate sententia est: Pater, inquiunt, Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus. Igitur Pater Filius Spiritus Sanctus unus non tres Dii. Cujus conjunctionis ratio est indifferentia. Eos enim differentia comitatur, qui vel augment

De aceea, adopt un stil concis și învăluiesc conceptele extrase din inima doctrinelor filosofice în semnificația unor cuvinte noi, pentru ca în afară de mine să nu spună ceva decât ție, dacă vreodată ți-ai întoarce privirile spre ele. Am respins astfel pe toți ceilalți, atât timp cât cei care nu pot să înțeleagă [aceste concepte] par a fi nedemni și de a le citi.

Dar trebuie să se ceară de la noi [să oferim] doar atât cât privirea rațiunii poate să se ridice la înălțimea Divinității, fiindcă și pentru celelalte științe este stabilită aceeași limită până la care putem accede pe cale rațională. De pildă, medicina nu redă întotdeauna sănătatea celui bolnav, deși medicul nu are nici o vină dacă nu a omis nimic din ce trebuia să facă. La fel este și în celelalte științe. Dar dificultatea problemei pe care o tratez ar trebui să dea măsura ușurinței de a ierta.

Totuși, ar mai trebui să privești cu atenție dacă germenii de raționament, semănați în mintea mea de scrierile Fericitului Augustin, nu au dat cumva roade. Iar acum să începem [să tratăm] problema propusă.

I

Mulți sunt cei care uzurpă renumele religiei creștine, însă cea mai mare și, în cele din urmă, singura valoare a acestei credințe constă în faptul că se numește catolică sau universală, pe de o parte datorită caracterului universal al regulilor și învățăturilor, grație cărora este cu puțință de înțeles autoritatea acestei religii; și, pe de altă parte, datorită răspândirii cultului său aproape până la marginile lumii.

Or, credința sa despre unitatea Treimii este următoarea: „Dumnezeu, se spune, [este] Tatăl, Dumnezeu-Fiul, Dumnezeu-Sfântul Duh: astfel, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh [sunt] un singur Dumnezeu, și nu trei”²⁷. Rațiunea unei astfel de

vel minuunt, ut Ariani, qui gradibus meritorum Trinitatem variantes distrahunt atque in pluralitatem diducunt.

Principium enim pluralitatis, alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intelligi potest. Trium namque rerum vel quotlibet tum genere tum specie tum numero diversitas constat.

Quoties enim idem dicitur, toties diversum etiam praedicatur. Idem vero dicitur tribus modis: aut genere ut idem homo quod equus, quia his idem genus ut animal; vel specie ut idem Cato quod Cicero, quia eadem species ut homo; vel numero ut Tullius et Cicero, quia unus est numero. Quare diversum etiam vel genere vel specie vel numero dicitur. Sed numero differentiam accidentium varietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie sed suis accidentibus distant; nam si vel animo cuncta ab his accidentia separemus, tamen locus cunctis diversus est quem unum fingere nullo modo possumus: duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt.

II

Age igitur ingrediamur et unumquodque ut intellegi atque capi potest dispiciamus: nam, sicut optime dictum videtur, eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est ita de eo fidem capere temptare.

Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu, inabstracta, ἀνυπεξάρπτος: considerat enim corporum formas

uniri²⁸ este absența diferenței. Într-adevăr, diferența este proprie doar celor care sporesc sau diminuează Treimea, așa cum fac arienii care, prin introducerea gradelor de merit, o destramă sfârșind prin a o transforma în pluralitate.

Într-adevăr, principiul pluralității este alteritatea, căci, în afara alterității, pluralitatea este de neînțeles. Și, de fapt, diversitatea a trei sau a mai multor [lucruri] constă în gen, specie sau număr.

Ori de câte ori afirmăm identicul, predicăm și diferitul. Or, identicul se spune în trei feluri: [ca] gen – astfel, omul este identic cu calul în privința genului: animalul; [ca] specie – astfel, Cato este identic cu Cicero în privința speciei: omul; [ca] număr – astfel, Tullius și Cicero sunt identici ca număr. De aceea, diferitul se spune și despre gen, și despre specie, și despre număr. Dar diferența numerică se datorează varietății accidentelor, căci trei oameni nu diferă nici prin gen și nici prin specie, ci doar prin accidentele lor²⁹. Aceasta pentru că chiar dacă printr-o operație a minții i-am separa de toate accidentele lor, ar rămâne totuși diferența în privința locului pe care îl ocupă fiecare și care nu ar putea fi nicidecum transformată în unitate. Într-adevăr, două corpuri nu pot ocupa împreună același loc, iar locul este un accident. Și pentru că sunt mai mulți [oameni] datorită accidentelor, ei sunt mai mulți și numeric.

II

Să intrăm deci în subiect și să cercetăm fiecare [lucru] în măsura în care inteligența noastră îl poate înțelege și surprinde. Căci așa cum pare a fi fost foarte bine spus, este propriu omului învățat să încerce să dobândească cu privire la fiecare lucru o certitudine adecvată ființei înseși a lucrului³⁰.

Filosofia speculativă se împarte în trei³¹. Fizica [se ocupă de realitățile] în mișcare și neseperate [de materie],

cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae conjuncta. Mathematica, sine motu, inabstracta : haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab ea separari non possunt. Theologica, sine motu abstracta atque separabilis : nam Dei substantia et materia et motu caret. In naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est.

Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam, quae in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod est ejus materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum ἄποιον ὕλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae. Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam.

Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt. Unum quodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis ; et est hoc atque hoc, id est partes suae conjunctae, sed non hoc vel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima in partem igitur non est id quod est. Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc,

ἀνυπεξάιρετος: ea privește, într-adevăr, formele corpurilor împreună cu materia [care le constituie] (aceste forme nu pot fi separate, în act, de corpurile lor, care sunt în mișcare; de exemplu, pământul este atras în jos, pe când focul este atras în sus. Forma unită cu materia posedă deci mișcare). Matematica se ocupă de realitățile lipsite de mișcare, dar neseperate [de materie]: ea privește forma corpurilor fără materie și, prin aceasta, lipsite de mișcare; dar cum aceste forme rezidă totuși în materie, ele nu pot fi separate de corpuri. Teologia se ocupă de ceea ce este fără mișcare, abstract și separabil [de materie]: substanța lui Dumnezeu este, într-adevăr, lipsită și de materie și de mișcare. Deci va trebui să abordăm realitățile naturale în mod rațional, obiectele matematice în mod științific, realitățile divine intelectual, și să nu lăsăm imaginația să împrăstie cunoașterea, ci mai degrabă să cercetăm forma însăși, care este cu adevărat formă³² și nu imagine, care este ființa însăși și pornind de la care ființa este.

De fapt, orice ființă există pornind de la forma sa. Astfel, statuia nu este efigia unui animal datorită bronzului, care este materia sa, ci datorită formei gravate în ea; iar bronzul însuși nu este numit astfel datorită pământului, care îi este materie, ci în funcție de configurația sa. Pământul însuși nu este numit astfel în funcție de ἄποιον ὕλην (materia pură), ci de uscăciunea și greutatea sa, care îi sunt forme. Deci, despre nimic nu se spune că este în funcție de materie, ci numai în funcție de forma proprie.

Dar substanța divină este formă fără materie, și de aceea [ea] este Unul și este ceea ce este. Toate celelalte [realități] nu sunt ceea ce sunt, pentru că fiecare își are ființa de la elementele care o constituie, adică de la părțile sale, și este atât una cât și cealaltă, adică unitatea părților sale, iar nu de la una sau alta dintre ele. Astfel, pentru că un om pământesc este alcătuit din suflet și corp, el este [deopotrivă] un corp și un suflet, și nu în parte un corp sau un suflet. Deci, el nu este

illud vere est id quod est ; et est pulcherrimum fortissimumque, quia nullo nititur. Quocirca hoc vere unum in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est. Neque enim subjectum fieri potest ; forma enim est, formae vero subjectae esse non possunt. Nam quod caeterae formae subjectae accidentibus sunt ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subjecta est ; dum enim materia subjecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas. Forma vero quae est sine materia non poterit esse subjectum nec vero inesse materiae, neque enim esset forma sed imago. Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam caeteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint. Adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae. Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus.

III

Deus vero a Deo nullo differt, ne vel accidentibus vel accidentalibus differentiis in subjecto positis distent. Ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus ; igitur unitas tantum. Nam quod tertio repetitur Deus, cum Pater ac Filius et Spiritus Sanctus nuncupatur, tres unitates non faciunt pluralitatem numeri in eo quod ipsae sunt, si advertamus ad res numerabiles ac non ad ipsum numerum. Illic enim unitatum repetitio numerum facit. In eo autem numero qui in rebus numerabilibus constat, repetitio unitatum atque pluralitas minime facit numerabilium rerum

ceea ce este. Dar ceea ce nu este pornind de la una sau alta, ci doar ceva anume, atunci este într-adevăr ceea ce este ; și este cea mai frumoasă și mai puternică pentru că nu depinde de nimic altceva. De aceea este într-adevăr una ceea ce nu comportă număr, nimic altceva în afară de ceea ce este. Cu adevărat, aceasta nu poate fi subiect, pentru că este formă, și formele nu pot fi subiecte. Iar motivul pentru care celelalte forme, de pildă umanitatea, sunt supuse accidentelor, nu constă în faptul că forma primește accidente prin ceea ce este ea însăși, ci în faptul că materia este supusă acesteia. Într-adevăr, când materia supusă umanității primește un accident, pare că umanitatea este cea care îl primește. Însă forma fără materie nu va putea fi subiect și nici nu va putea fi în materie, decât dacă nu ar fi formă, ci imagine. De la formele care sunt fără materie provin aceste forme care sunt în materie și care produc corpurile. Căci greșim numindu-le forme pe cele care sunt în corpuri, câtă vreme ele sunt imagini, asemănându-se doar cu formele care nu rezidă în materie. Deci, în Dumnezeu nu este nici diversitate, nici pluralitate provenind din diversitate, nici multitudine provenind din accidente și, prin urmare, nici număr.

III

Dumnezeu nu diferă deci de Dumnezeu în nici o privință, pentru că nu pot exista dumnezei separați, fie prin accidente, fie prin diferențe substanțiale aparținând unui subiect. Or, acolo unde nu există nici o diferență, nu este nici o pluralitate ; de aceea, nu există nici număr, ci doar unitate. Căci chiar dacă Dumnezeu este repetat de trei ori când este numit Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, aceste trei unități nu dau naștere unei pluralități numerice în ceea ce sunt ele însele, cu condiția să ne gândim la realitățile numărabile, și nu către numărul însuși. În acest caz, într-adevăr, repetarea unităților dă naștere unui număr.

numerosam diversitatem. Numerus enim duplex est: unus quidem quo numeramus, alter vero qui in rebus numerabilibus constat. Etenim unum res est; unitas, quo unum dicimus. Duo rursus in rebus sunt ut homines vel lapides; dualitas nihil, sed tantum dualitas qua duo homines vel lapides duo fiunt. Et in caeteris eodem modo. Ergo in numero quo numeramus repetitio unitatum facit pluralitatem; in rerum vero numero non facit pluralitatem unitatum repetitio; vel si de eodem dicam, gladius unus mucro unus ensis unus. Potest enim unus tot vocabulis gladius agnosci; haec enim unitatum iteratio potius est non numeratio; velut si ita dicamus, ensis mucro gladius, repetitio quaedam est ejusdem, non numeratio diversorum, velut si dicam, sol sol sol, non tres soles effecerim, sed de uno totiens praedicaverim. Non igitur si de Patre ac Filio et Spiritu Sancto tertio praedicatur Deus, idcirco trina praedicatio numerum facit. Hoc enim illis ut dictum est imminet qui inter eos distantiam faciunt meritum. Catholicis nihil vero in differentia constituentibus, ipsamque formam ut est esse ponentibus neque aliud esse quam est ipsum quod est opinantibus recte repetitio de eodem quam enumeratio diversi videtur esse cum dicitur, Deus Pater Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus atque haec Trinitas unus Deus, velut ensis atque mucro unus gladius, velut sol sol sol unus sol.

Sed hoc interim ad eam dictum sit significationem demonstrationemque qua ostenditur non omnem unitatum repetitionem numerum pluralitatemque perficere. Non vero

Dar în cazul numărului care constă în realitățile numărabile, repetarea unităților și pluralitatea nu dau naștere diversității numerice a realităților numărate. Căci există două tipuri de numere: unul prin care numărăm și altul care constă în realitățile numărabile. De fapt, *unu* este un lucru, dar *unitatea* este acel ceva prin care spunem că un lucru este unu. Prin urmare, *doi* aparține lucrurilor, precum oamenii sau pietrele, însă nu și *dualitatea*, căci nu există altă dualitate decât cea prin care sunt desemnate cele două lucruri: oameni sau pietre. La fel se întâmplă și cu celelalte numere. În consecință, în cazul numărului cu care numărăm, repetarea unităților produce o pluralitate, însă în cazul numărului care constă în lucruri, repetarea unităților nu produce o pluralitate³³: ca și cum aș spune despre un lucru: „o sabie, o lamă, o spadă”³⁴. O singură sabie poate fi cunoscută sub atâtea denumiri. Acestea sunt o reiterare de unități mai degrabă decât o enumerare de lucruri diferite, ca atunci când spun: „soare, soare, soare”, fără să produc trei sori, ci afirmând doar de trei ori existența unui singur lucru. Prin urmare, dacă Dumnezeu este predicat de trei ori ca Tată, Fiul și Duh Sfânt, nu înseamnă că această întreită predicție dă naștere unui număr. Un astfel de risc au cei care, după cum s-a spus, stabilesc între acestea o distincție de merit. Dar drept-credincioșii care nu stabilesc o astfel de diferență, care afirmă că forma însăși este ființa și nu gândesc că este altceva decât ceea ce este, socotesc cu îndreptățire că este vorba de o repetiție a identicului și nu de o enumerare a diversului când se spune: „Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul, Dumnezeu-Sfântul Duh, și această Treime este un singur Dumnezeu”, așa cum se spune: „o sabie și o lamă sunt o singură spadă” sau „soare, soare, soare sunt un singur soare”.

Totuși e suficient să spunem aceasta pentru a semnifica și demonstra că nu orice repetiție a unităților dă naștere în mod necesar numărului și pluralității. Însă nu spunem „Tatăl, Fiul

ita dicitur, Pater ac Filius et Spiritus Sanctus quasi multivocum quiddam ; nam mucro et ensis et ipse est et idem, Pater vero ac Filius et Spiritus Sanctus idem equidem est, non vero ipse. In qua re paulisper considerandum est. Requirentibus enim, Ipse est Pater qui Filius? Minime, inquit. Rursus, Idem alter qui alter? Negatur. Non est igitur inter eos in re omni indifferentia, quare subintrat numerus quem ex subjectorum diversitate confici, superius explanatum est. De qua re breviter considerabimus, si prius illud, quem ad modum de Deo unum quodque praedicatur, praemiserimus.

IV

Decem omnino praedicamenta traduntur quae de rebus omnibus universaliter praedicantur, id est substantia, qualitas, quantitas, ad aliquid, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati. Haec igitur talia sunt qualia subjecta permiserint : nam pars eorum in reliquarum rerum praedicatione substantia est, pars in accidentium numero est. At haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt. Ad aliquid vero omnino non potest praedicari ; nam substantia in illo non est vere substantia sed ultra substantiam ; item qualitas et caetera quae venire queunt. Quorum ut amplior fiat intellectus exempla subdenda sunt. Nam cum dicimus Deus, substantiam quidem significare videmur, sed eam quae sit ultra substantiam.

Cum vero justus, qualitatem quidem sed non accidentem, sed eam quae sit substantia sed ultra substantiam. Neque enim aliud est quod est, aliud est quod justus est, sed idem est esse Deo quod justo. Item cum dicitur magnus vel maximus, quantitatem quidem significare videmur, sed eam quae

și Sfântul Duh” ca și cum ar fi vorba de o realitate multivocă. Căci o lamă este în același timp o sabie și același lucru cu o spadă, dar Tatăl este, desigur, identic cu Fiul și Sfântul Duh, nefiind el însuși Fiul și Sfântul Duh³⁵. Asupra acestui aspect trebuie să reflectăm un moment. Într-adevăr, celor care întreabă : „Tatăl este el însuși Fiul?”, le vom răspunde că „nu”. Prin urmare, la întrebarea „Unul este același cu altul?”, răspunsul este negativ. Deci, între ei nu este o non-diferență totală. Astfel intervine numărul, despre care am explicat mai înainte că constă în diversitatea subiecților. Vom trata acest aspect pe scurt, dar vom vedea mai întâi cum este atribuit lui Dumnezeu fiecare predicat.

IV

Tradiția ne transmite zece categorii, predicate în mod universal despre toate lucrurile: substanța, calitatea, cantitatea, relația, locul, timpul, felul de a fi, situarea, acțiunea și pasiunea. Ele sunt așa cum le permit subiectele. Într-adevăr, unele dintre ele constau în predicția substanțială despre alte lucruri, pe când celelalte se numără printre accidente. Dar dacă le convertim într-o predicție despre Dumnezeu, orice predicat posibil este modificat, iar relația nu poate fi deloc predicată. Într-adevăr, substanța în Dumnezeu nu este propriu-zis o substanță, ci o supra-substanță ; la fel este și în cazul calității, precum și al celorlalte predicate posibile. Este nevoie însă să dăm exemple pentru a ușura înțelegerea acestei probleme. Într-adevăr, când spunem „Dumnezeu”, pare că desemnăm o substanță, dar [numai] așa cum este o supra-substanță³⁶.

Când îl numim „drept”, desemnăm cu siguranță o calitate, care nu este accidentală, ci mai degrabă ține de substanță sau, de fapt, de o supra-substanță. Căci Dumnezeu nu este unul întrucât este, și altul întrucât este drept, de vreme ce, pentru Dumnezeu, a fi și a fi drept este unul și același lucru. La fel,

sit ipsa substantia talis qualem esse diximus ultra substantiam : idem est enim esse Deo quod magno. De forma enim ejus superius monstratum est quoniam is sit forma et unum vere nec ulla pluralitas. Sed haec praedicamenta talia sunt, ut in quo sint ipsum esse faciant quod dicitur divise quidem inceteris, in Deo vero conjuncte atque copulate hoc modo : nam cum dicimus substantia, ut homo vel Deus, ita dicitur quasi illud de quo praedicatur ipsum sit substantia, ut substantia homo vel Deus. Sed distat, quoniam homo non integre ipsum homo est ac per hoc nec substantia ; quod est enim, aliis debet quae non sunt homo. Deus vero hoc ipsum Deus est ; nihil enim aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est. Rursus, justus quod est qualitas, ita dicitur quasi ipse hoc sit de quo praedicatur, id est si dicamus, homo justus vel Deus justus, ipsum hominem vel Deum justos esse proponimus ; sed differt, quod homo alter alter est justus, Deus vero idem ipsum est quod est justum. Magnus etiam homo vel Deus dicitur atque ita quasi ipse sit homo magnus vel Deus magnus ; sed homo tantum magnus, Deus vero ipsum magnus exsistit.

Reliqua vero neque de Deo neque de caeteris praedicantur. Nam, ubi vel de Deo vel de homine praedicari potest, de homine ut in foro, de Deo ut ubique, sed ita ut non quasi ipsa sit res id quod praedicatur de qua dicitur. Non enim ita homo dicitur in foro esse quemadmodum esse albus vel longus nec quasi circumfusus et determinatus proprietate aliqua qua designari secundum se possit, sed tantum quo sit illud aliis informatum rebus per hanc praedicationem ostenditur.

când este numit „mare” sau „cel mai mare”, se pare că desemnăm o cantitate, dar astfel încât aceasta să fie una cu substanța însăși, adică, după cum am spus, cu supra-substanța, căci pentru Dumnezeu a fi și a fi mare este unul și același lucru. Într-adevăr, am demonstrat mai înainte, în privința formei sale, că de vreme ce Dumnezeu este formă, El este cu adevărat unul, fără urmă de pluralitate. Dar aceste categorii sunt în așa fel încât acordă lucrului la care se referă ceea ce ele denumesc, în mod separat pentru restul lucrurilor, dar unit și solidar în cazul lui Dumnezeu, în felul următor: când spunem „substanță” – de pildă, om sau Dumnezeu –, o spunem ca și cum obiectul predicăției ar fi chiar o substanță: substanța-om sau substanța-Dumnezeu. Dar există o diferență, pentru că omul nu este integral ceea ce se numește om și, din această cauză, nu este substanță. Ceea ce este el se datorează altor lucruri care nu sunt omul. Pe când Dumnezeu este chiar ceea ce se numește Dumnezeu: el nu este nimic altceva decât ceea ce este și tocmai de aceea el este Dumnezeu. Din nou, „drept”, care este o calitate, se spune ca și cum acel lucru despre care este predicat ar fi astfel, adică în sensul în care, spunând „un om drept” sau „Dumnezeu cel drept”, afirmăm că omul însuși sau Dumnezeu însuși sunt drepti. Dar diferența este că a fi om este un lucru, iar a fi drept altceva, pe când Dumnezeu este identic cu a fi drept. De asemenea, omul sau Dumnezeu sunt numiți „mari”, ca și cum omul însuși ar fi mare sau Dumnezeu ar fi mare. Dar omul este *doar* mare, în timp ce Dumnezeu este *în el însuși* mare.

În privința celorlalte categorii, ele nu se spun³⁷ nici despre Dumnezeu și nici despre celelalte [realități]. Într-adevăr, locul poate fi predicat fie despre om, fie despre Dumnezeu; despre om, de pildă, când se spune [că este] „în forum”, iar despre Dumnezeu, când se spune „pretutindeni”, dar nu ca și cum ceea ce este predicat ar fi identic cu cel despre care se predică. Căci nu se spune despre un om că este în forum așa cum se spune că este alb sau înalt, și nici ca și cum s-ar spune că este

De Deo vero non ita : nam quod ubique est ita dici videtur non quod in omni sit loco (omnino enim in loco esse non potest) sed quod omnis ei locus adsit ad eum capiendum, cum ipse non suscipiatur in loco ; atque ideo nusquam in loco esse dicitur, quoniam ubique est sed non in loco. Quando vero eodem praedicatur modo, ut de homine heri venit, de Deo semper est. Hic quoque non quasi esse aliquid dicitur illud ipsum de quo hesternus dicitur adventus, sed quid ei secundum tempus accesserit praedicatur.

Quod vero de Deo dicitur semper est, unum quidem significat, quasi omni praeterito fuerit, omni quoquo modo sit praesenti est, omni futuro erit. Quod de coelo et de ceteris immortalibus corporibus secundum philosophos dici potest, at de Deo non ita. Semper enim est, quoniam semper praesentis est in eo temporis tantumque inter nostrarum rerum praesens, quod est nunc, interest ac divinarum, quod nostrum nunc quasi currens tempus facit et sempiternitatem ; divinum vero nunc permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit. Cui nomini si adjicias semper, facies ejus quod est nunc jugem indefessumque ac per hoc perpetuum cursum quod est sempiternitas.

Rursus habere vel facere eodem modo, dicimus enim, currit vestitus, de homine, de Deo, cuncta possidens regit. Rursus de eo nihil quod est esse de utrisque dictum est, sed haec omnis praedicatio exterioribus datur omniaque haec quodam modo referuntur ad aliud. Cujus praedicationis differentiam sic facilius internoscimus : qui homo est vel Deus refertur ad

cuprins și determinat de o proprietate care ar putea să-l desemneze ca substanță: această predicăție indică doar măsura în care acea realitate este informată de alte lucruri.

Pentru Dumnezeu, lucrurile nu stau așa, căci, în chip manifest, motivul pentru care se spune că este pretutindeni nu este faptul că el este în orice loc – căci el nu poate fi nicidecum în vreun loc –, ci pentru că orice loc este disponibil să-l primească, fără ca el să fie cuprins într-un loc. Din acest motiv, se spune că nu este în nici un loc, fiind pretutindeni, fără a fi într-un loc anume. Timpul este predicat în același fel: de pildă, în cazul omului, [se spune că] „a venit ieri”, iar despre Dumnezeu [că] „este mereu”. Nici în acest caz nu este ca și cum s-ar atribui faptul de a fi ceva unui lucru despre care se spune că a sosit în ajun, ci se predică despre această realitate un accident aflat în categoria timpului.

În privința a ceea ce se spune despre Dumnezeu, și anume că „este mereu”, aceasta nu are decât o singură semnificație: că el a fost, pentru a spune astfel, în tot trecutul, că este în tot prezentul, oricare ar fi sensul acestui termen, și că va fi în tot viitorul. Ceea ce se poate spune, potrivit filosofilor, atât despre cer, cât și despre toate celelalte corpuri nemuritoare, dar nu și despre Dumnezeu. Într-adevăr, el este mereu, pentru că „mereu” este în el la timpul prezent: prezentul divin diferă de prezentul realităților noastre, care este un *acum*, în măsura în care acest *acum*, care curge, produce timpul și sempiternitatea. Pe când *acum*-ul divin, permanent, nemișcat și constant produce eternitatea. Dacă se adaugă „mereu” la acest nume, vom face din acest *acum* o fugă continuă, nesfârșită și, prin aceasta, perpetuă, ceea ce înseamnă sempiternitate.

La fel este și în cazul modului de a fi și de a face. De pildă, spunem despre om că „aleargă îmbrăcat”; despre Dumnezeu, că „guvernează ca stăpân al tuturor”. Dar și aici, nimic din ceea ce este ființa lor nu se spune despre cei doi, întreaga predicăție referindu-se la realități exterioare și într-o anumită măsură aceste realități referindu-se toate la altceva [decât ființa]. Putem

substantiam qua est aliquid, id est homo vel Deus qui justus est refertur ad qualitatem qua scilicet est aliquid, id est justus; qui magnus ad quantitatem qua est aliquid, id est magnus. Nam in ceteris praedicationibus nihil tale est. Qui enim dicit esse aliquem in foro vel ubique, refert quidem ad praedicamentum quod est ubi, sed non quo aliquid est, velut justitia justus. Item cum dico currit vel regit vel nunc est, vel semper est, refertur quidem vel ad facere vel ad tempus – si tamen interim, divinum illud semper tempus dici potest – sed non quo, aliquo aliquid est velut magnitudine magnum. Nam situm passionemque requiri in Deo non oportet, neque enim sunt.

Jamne patet quae sit differentia praedicationum? Quod aliae quidem quasi rem monstrant aliae vero quasi circumstantias rei; quodque illa quae ita praedicantur, ut esse aliquid rem ostendant, illa vero ut non esse, sed potius extrinsecus aliquid quodam modo affigant. Illa igitur, quae aliquid esse designant, secundum rem praedicationes vocentur. Quae cum de rebus subjectis dicuntur, vocantur accidentia, secundum rem; cum vero de Deo qui subjectus non est, secundum substantiam rei praedicatio nuncupatur.

V

Age nunc de relativis speculemur, pro quibus omne quod dictum est sumpsimus ad disputationem, maxime enim haec non videntur secundum se facere praedicationem quae perspicue ex alieno adventu constare perspiciuntur. Age enim quoniam dominus ac servus relativa sunt, videamus utrumne ita sit ut

deci acum să distingem mai ușor acest fel de predicăție : „cine este om sau Dumnezeu” se referă la substanța prin care subiectul este ceva, adică om sau Dumnezeu ; „cine este drept” se referă la calitatea prin care el este ceva, adică drept ; „cine este mare” se referă la cantitatea prin care este ceva, adică mare. Dar în celelalte predicății, nu este nimic de acest fel. Într-adevăr, cel care spune despre cineva că este în forum sau pretutindeni se referă la categoria locului, dar nu la o categorie prin care subiectul este ceva anume, ca, de exemplu, drept sau dreptatea. Când spun : „aleargă” sau „guvernează”, „este acum” sau „este pururea”, aceasta se referă la categoriile „acțiunii” și ale „timpului” – dacă acest „pururea” divin poate fi totuși spus despre timp –, dar nicidecum la acel ceva prin care [subiectul] este ceva, ca, de exemplu, mare sau mărimea. În ceea ce privește situarea sau pasiunea, nu este nici o nevoie să le căutăm în Dumnezeu, căci ele nu sunt [în el].

Să fie oare clară acum diferența dintre predicății? Unele arată, pentru a spune astfel, lucrul, altele circumstanțele lucrului ; primele sunt predicate astfel încât să arate că un lucru este ceva anume ; celelalte se referă nu atât la ființă, cât, într-o anumită măsură, la ceva extrinsec. Prin urmare, primele, care desemnează faptul de a fi ceva, sunt numite „predicății în funcție de lucru”, iar când se spun despre lucruri în calitatea lor de subiecte, se numesc „accidente în funcție de lucru” ; dar când este vorba despre Dumnezeu, care nu este un subiect, predicăția se numește „în funcție de substanța lucrului”.

V

Să considerăm acum termenii relativi în vederea cărora am purtat întreaga discuție de mai înainte. Căci, mai cu seamă, acestea, a căror existență presupune în mod evident prezența celuilalt [termen], nu par că realizează predicăția prin sine. Să cercetăm, așadar, din moment ce stăpânul și sclavul sunt

secundum se sit praedicatio an minime. Atqui si auferas servum, abstuleris et dominum; at non etiam si abstuleris albedinem, abstuleris quoque album, sed interest, quod albedo accidit albo, qua sublata perit nimirum album. At in domino, si servum auferas, perit vocabulum quo dominus vocabatur. sed non accidit servus domino ut albedo albo, sed potestas quaedam qua servus coercetur. Quae quoniam sublato deperit servo, constat non eam per se domino accidere sed per servorum quodam modo extrinsecus accessum.

Non igitur dici potest praedicationem relativam quidquam rei de qua dicitur secundum se vel addere vel minuere vel mutare. Quae tota non in eo quod est esse consistit, sed in eo quod est in comparatione aliquo modo se habere, nec semper ad aliud sed aliquotiens ad idem. Age enim stet quisquam. Ei igitur si accedam dexter erit, ille sinister ad me comparatus, non quod ille ipse sinister sit, sed quod ego dexter accesserim. Rursus ego sinister accedo, item fit ille dexter, non quod ita sit per se dexter velut albus ac longus, sed quod me accedente, fit dexter atque id quod est, a me et ex me est, minime vero ex sese.

Quare quae secundum rei alicujus in eo quod ipsa est proprietatem non faciunt praedicationem, nihil alternare vel mutare queunt nullamque omnino variare essentiam. Quocirca si Pater ac Filius ad aliquid dicuntur nihilque aliud ut dictum est differunt nisi sola relatione, relatio vero non praedicatur ad id de quo praedicatur quasi ipsa sit et secundum rem de qua dicitur, non faciet alteritatem rerum de qua dicitur, sed, si dici potest, quo quidem modo id quod vix intelligi potuit interpretatum est personarum. Omnino enim magna regulae est veritas, in rebus incorporalibus, distantias effici differentiis,

[termeni] relativi, dacă predicăția lor este prin sine sau nu. Dacă ai elimina sclavul, l-ai elimina și pe stăpân³⁸. Dar, dacă ai elimina albeața, nu ai elimina și lucrul alb. Diferența este că albeața, fiind un accident al lucrului alb, o dată suprimată, lucrul alb dispare ca atare, pe când în cazul stăpânului, dimpotrivă: dacă eliminăm sclavul, dispare doar cuvântul prin care stăpânul era numit astfel; sclavul nu este un accident al stăpânului, la fel cum albeața este a lucrului alb, ci o putere care supune sclavul. Și pentru că această putere dispare o dată cu eliminarea sclavului, este stabilit că [această putere], nu este un accident prin sine al stăpânului, ci prin faptul că introduce într-o măsură extrinsecă sclavi.

Deci nu se poate spune că predicăția relativă prin sine adaugă, diminuează sau modifică ceva în privința lucrului căruia îi este atribuită. Ea nu constă în ceea ce este ființa, ci într-un tot în faptul că se află într-un anumit fel în comparație, uneori cu celălalt, și uneori cu sine însăși. Să presupunem că cineva se află în picioare. Dacă vin spre el din partea dreaptă, el se va afla, prin comparație, la stânga mea, nu pentru că ar fi el însuși la stânga, ci pentru că eu am venit de la dreapta. În schimb, dacă vin de la stânga, omul va fi atunci la dreapta, nu pentru că ar fi prin sine însuși la dreapta, așa cum este alb sau înalt, ci pentru că în raport cu mine el se află la dreapta: ceea ce este el este în raport cu mine și plecând de la mine, și prea puțin în sine.

De aceea, [atributele] care nu constituie predicăția după proprietatea unui lucru considerat în ceea ce este el însuși nu pot în nici într-un fel altera, modifica sau varia esența lucrului. De aceea, dacă Tatăl și Fiul sunt numiți în relație³⁹ și, după cum s-a spus, nu diferă prin nimic altceva, în afară de această [relație], și dacă relația nu se predică despre ceea ce face subiectul predicăției ca și cum s-ar referi la ea însăși, și ar fi o predicăție substanțială, aceasta nu va implica o alteritate a lucrurilor despre care este afirmată, ci, dacă am traduce astfel ceea ce poate fi cu greu sesizat de inteligența noastră,

non locis. Neque accessisse dici potest aliquid Deo, ut Pater fieret; non enim coepit esse unquam Pater, eo quod substantialis quidem ei est productio Filii, relativa vero praedicatio Patris. Ac si meminimus omnium in prioribus de Deo sententiarum, ita cogitemus, processisse quidem ex Deo Patre Filium Deum, et ex utrisque Spiritum sanctum. Hos, quoniam incorporales sint, minime locis distare, quoniam vero Pater Deus et Filius Deus et Spiritus sanctus Deus, Deus vero nullas habet differentias quibus differat a Deo, a nullo eorum differt. Differentiae vero ubi absunt, abest pluralitas; ubi abest pluralitas, adest unitas: nihil autem aliud gigni potuit ex Deo, nisi Deus, et in rebus numerabilibus repetitio unitatum non facit modis omnibus pluralitatem. Trium igitur idonee constituta est unitas.

VI

Sed quoniam nulla relatio ad seipsum referri potest, idcirco quod ea secundum seipsum est praedicatio quae relatione caret, facta quidem est trinitatis numerositas in eo quod est praedicatio relationis; servata vero unitas in eo quod est indifferentia vel substantiae, vel operationis, vel omnino ejus quae secundum se dicitur praedicationis. Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem: atque ideo sola sigillatim proferuntur atque separatim quae relationis sunt. Nam idem Pater qui Filius non est, nec idem uterque qui Spiritus Sanctus. Idem tamen Deus est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, idem justus idem bonus idem magnus idem omnia quae secundum se poterunt praedicari. Sane sciendum est non semper talem esse relativam praedicationem, ut semper

[o alteritate] a persoanelor. De unde marele adevăr al acestei reguli care spune că în realitățile corporale distincțiile sunt produse de diferențe, și nu de loc. Nu se poate spune nici că Dumnezeu ar fi devenit Tatăl în funcție de un accident. Într-adevăr, el nu a început să fie Tatăl : nașterea Fiului îi este substanțială dacă predicăția despre Tatăl este relativă. Iar dacă ne vom aminti despre tot ceea ce am afirmat mai înainte despre Dumnezeu, vom reține că din Dumnezeu-Tatăl purcede Dumnezeu-Fiul, și de la unul și de la celălalt Duhul Sfânt ; și din moment ce sunt corporali, ei nu diferă nicidecum prin loc. Or, pentru că avem un Dumnezeu-Tatăl, un Dumnezeu-Fiul și un Dumnezeu-Sfântul Duh, fără ca Dumnezeu să aibă astfel vreo diferență care să-l facă diferit de Dumnezeu, el nu diferă de nici unul dintre ei. Dar când nu există diferențe, nu există nici pluralitate ; și unde nu este pluralitate, este unitate. Or, nimic altceva nu se poate naște din Dumnezeu decât Dumnezeu, și în realitățile numărabile repetiția unităților nu produce nici într-un fel pluralitate. Unitatea celor Trei a fost deci stabilită în mod adecvat.

VI

Dar, de vreme ce nici o relație nu se poate referi la ceva în sine din motiv că predicăția substanțială este lipsită de relație, numărul care este Treimea este produs prin predicăție relativă, în timp ce unitatea este păstrată prin non-diferența substanței sau a operației, sau a oricărei predicății substanțiale. Astfel, substanța conține unitatea, pe când relația multiplică Treimea ; de aceea, doar termenii relației sunt numiți unul câte unul și în mod separat. Căci Tatăl nu este același cu Fiul și nici unul dintre ei nu este același cu Sfântul Duh. Totuși, același Dumnezeu este Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, același [este] drept, același bun, același mare, același este orice proprietate predicabilă în sine. Trebuie neapărat să știm că predicăția relativă nu este întotdeauna de tipul predicăției despre diferit, ca în cazul

ad differens praedicetur; ut est servus ad dominum, differunt enim. Nam omne aequale aequali aequale est et simile simili simile est et idem ei quod est idem idem est; et similis est relatio in Trinitate, Patris ad Filium et utriusque ad Spiritum Sanctum; ut ejus quod est idem ad id quod est idem. Quod si id in cunctis aliis rebus non potest inveniri facit hoc cognata caducis rebus alteritas. Nos vero nulla imaginatione diduci sed simplici intellectu erigi et ut quidque intellegi potest ita aggredi etiam intellectu oportet.

Sed de proposita quaestione satis dictum est. Nunc vestri normam iudicii exspectat subtilitas quaestionis; quae utrum recte decursa sit an minime, vestrae statuet pronuntiationis auctoritas. Quod si sententiae fidei fundamentis sponte firmissimae opitulante gratia divina idonea argumentorum adjuvamenta praestitimus, illuc perfecti operis laetitia remeabit unde venit effectus. Quod si ultra se humanitas nequivit ascendere, quantum inbecillitas subtrahit vota supplebunt.

raportului dintre sclav și stăpân, care sunt diferiți. Pentru că orice egal este egal cu egalul, [orice] asemănător asemănător cu asemănătorul și [orice] identic este identic cu identicul⁴⁰. Relația în Treime a Tatălui cu Fiul și a amândurora cu Duhul Sfânt este asemănătoare relației identicului cu identicul. Iar dacă o relație de acest tip nu poate fi întâlnită în celelalte [realități], este pentru că alteritatea are un raport natural cu cele trecătoare. Dar nu trebuie să ne lăsăm [gândul] risipit de imaginație, ci să ne înălțăm doar prin intelect și să abordăm fiecare lucru așa cum poate fi sesizat de intelectul nostru.

Însă problema propusă a fost suficient tratată. Ea așteaptă acum, în subtilitatea sa, sancțiunea judecății tale. Căci revine autorității sentinței tale să hotărască dacă a fost sau nu corect desfășurată de la un capăt la celălalt. Dar dacă, prin harul divin, am oferit în argumentația mea un sprijin adecvat credinței a cărei învățătură puternică își are de altfel propriile fundamente, bucuria lucrării împlinite se va întoarce atunci asupra celui care a înfăptuit-o. Dimpotrivă, dacă omenescul [din mine] nu s-a putut înălța dincolo de sine, tot ceea ce i-a luat slăbiciunea, îi vor acorda rugăciunile.

De fide catholica



Despre credința universală

De fide catholica

Christianam fidem Novi ac Veteris Testamenti pandit auctoritas ; et quamvis nomen ipsum Christi vetus intra semet continuerit instrumentum eumque semper signaverit affuturum quem credimus per partum Virginis jam venisse, tamen in orbem terrarum ab ipsius nostri Salvatoris mirabili manasse probatur adventu.

Haec autem religio nostra, quae vocatur christiana atque catholica, his fundamentis principaliter nititur asserens: ex aeterno, id est ante mundi constitutionem, ante omne videlicet quod temporis potest retinere vocabulum, divinam Patris et Filii ac Spiritus Sancti exstitisse substantiam, ita ut Deum dicat Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum ; nec tamen tres Deos sed unum: Patrem itaque habere Filium ex substantia sua genitum et sibi nota ratione coaeternum, quem Filium eatenus confitetur, ut non sit idem qui Pater est, neque Patrem aliquando fuisse Filium, ne rursus in infinitum humanus animus divinam progeniem cogitaret, neque Filium in eadem natura qua Patri coaeternus est aliquando fieri Patrem, ne rursus in infinitum divina progenies tenderetur: Sanctum vero Spiritum neque Patrem esse neque Filium atque ideo nulla natura nec genitum nec generantem, sed a Patre quoque procedentem vel Filio ; quis sit tamen processionis istius modus ita non possumus evidenter dicere, quemadmodum generationem Filii ex paterna substantia non potest humanus animus aestimare. Haec autem ut credantur, vetus ac nova informat instructio. De qua velut arce religionis nostrae multi diversa et humaniter atque ut ita dicam, carnaliter sentientes, adversa locuti sunt ut Arius qui licet Deum dicat Filium, minorem

Despre credința universală⁴¹

Credința creștină se întemeiază pe autoritatea Noului și a Vechiului Testament. Și, deși Vechea Scriptură conține numele lui Hristos și a anunțat dintotdeauna venirea celui despre care credem că a și venit prin nașterea [sa] din Fecioară, totuși [această credință] s-a făcut cunoscută în toată lumea de la venirea minunată a Mântuitorului nostru.

Iar această religie a noastră, pe care o numim creștină și universală, are ca temei mai ales aceste afirmații fundamentale, potrivit cărora din eternitate, adică înainte de zidirea lumii, înainte de tot ceea ce poate fi cuprins în noțiunea de timp, a existat substanța divină a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, astfel încât spunem Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Sfântul Duh, fără să [afirmăm] că sunt trei dumnezei, ci Unul singur. Astfel, [spunem că] Tatăl are un Fiu, născut din substanța sa și coetern cu el, într-un fel pe care [numai] el îl știe. Pe acesta [credința creștină] îl mărturisește ca Fiu în măsura în care nu este același cu Tatăl. Și nici Tatăl nu a fost vreodată Fiu, astfel ca mintea omului să nu-și închipuie o genealogie divină la infinit; și nici Fiul, care are aceeași natură prin care este coetern cu Tatăl, nu a devenit vreodată Tată, pentru ca genealogia divină să nu fie trasată la infinit⁴². Cât despre Sfântul Duh, acesta nu este nici Tatăl, nici Fiul și, de aceea, deși are aceeași natură, nu este nici născut, nici născător, ci purcede și de la Tatăl, și de la Fiul. Însă ce fel de purcedere este aceasta nu putem spune clar, după cum nici mintea omului nu-și poate închipui nașterea Fiului din substanța Tatălui⁴³. Dar aceste [dogme], pentru a fi crezute, sunt prezentate atât de Vechea, cât și de Noua învățătură.

tamen Patre multipliciter et extra Patris substantiam confitetur. Sabelliani quoque non tres existentes personas sed unam ausi sunt affirmare, eundem dicentes Patrem esse qui Filius est eundemque Filium qui Pater est atque Spiritum sanctum eundem esse qui Pater et Filius est; ac per hoc unam dicunt esse personam sub vocabulorum diversitate signatam.

Manichaei quoque qui duo principia, sibi coaeterna et adversa profitentur, unigenitum Dei esse non credunt. Indignum enim judicant, si Deus habere filium videatur, nihil aliud cogitantes nisi carnaliter, ut quia haec generatio duorum corporum commixtione procedit, illic quoque indignum esse intellectum hujusmodi applicare, quae res eos nec Vetus facit recipere Testamentum, neque in integro Novum. Nam sicut illud omnino error eorum non recipit ita ex virgine generationem Filii non vult admittere, ne humano corpore polluta videatur Dei fuisse natura. Sed de his hactenus; suo enim loco ponentur sicut ordo necessarius postularit.

Ergo divina ex aeterno natura et in aeternum sine aliqua mutabilitate perdurans sibi tantum conscia voluntate sponte mundum voluit fabricare eumque cum omnino non esset, fecit ut esset, nec ex substantia sua protulit, ne divinus natura crederetur, neque aliunde molitus est, ne jam exstitisse aliquid quod ejus voluntatem existentia propriae naturae juvaret atque esset quod neque ab ipso factum esset et tamen esset; sed verbo produxit coelos, terram creavit, ita ut coelesti habitatione dignas coelo naturas efficeret ac terrae terrena componeret. De coelestibus autem naturis, quae universaliter vocantur angelicae, quamvis illic distinctis ordinibus pulchra sint omnia, pars tamen quaedam plus appetens quam ei natura

Despre ceea ce s-ar putea numi „citadela” religiei noastre⁴⁴ mulți au vorbit diferit și contradictoriu, gândind omenește și, ca să zic așa, trupește⁴⁵, așa cum este Arie, care, cu toate că afirmă că Fiul este Dumnezeu, mărturisește totuși că este mai mic decât Tatăl în mai multe privințe și străin de substanța Tatălui. Sabelienii⁴⁶ au cutezat să afirme că nu există trei Persoane, ci una singură, spunând că Tatăl este Același cu Fiul, că Fiul este Același cu Tatăl și că Duhul Sfânt este Același cu Tatăl și cu Fiul ; iar prin aceasta ei afirmă că este o singură persoană, desemnată printr-o varietate de nume.

De asemenea, maniheii, care mărturisesc două principii coeternе și opuse, nu cred că [Iisus Hristos] este Fiul unul născut al lui Dumnezeu. Căci, necugetând altfel decât trupește, ei consideră nedemn de crezare ca Dumnezeu să aibă un fiu. Astfel, fiindcă această naștere provine din împreunarea a două trupuri, este nedemn să aplicăm în cazul lui Dumnezeu o noțiune de acest fel. Acest lucru îi face să nu admită Vechiul Testament, iar pe cel Nou deloc. Căci așa cum, în rătăcirea lor, nu-l admit deloc pe cel Nou, nu vor admite nici nașterea Fiului din Fecioară, pentru ca natura lui Dumnezeu să nu pară că a fost întinată de trup omenesc⁴⁷. Dar despre acestea până aici ; căci le voi așeza la locul lor, după cum o va cere ordinea cuvenită.

Deci natura divină, dăinuind fără vreo schimbare din veșnicie și până în veșnicie, dintr-o voință cunoscută numai Sieși, a vrut să făurească lumea și, pentru că [aceasta] nu exista, a făcut-o să existe⁴⁸, dar nu a produs-o din substanța sa, ca să nu se creadă că este divină prin natură⁴⁹, și nici n-a creat-o din altceva, ca nu cumva [să se creadă] că a existat ceva care, prin existența propriei naturi, i-ar fi putut ajuta voința și că ar fi existat ceva necreat de El, care există totuși ; ci prin cuvânt a făcut cerurile, a creat pământul, astfel încât în cer să facă naturile demne de locașul ceresc, iar pe cele pământești să le potrivească cu pământul. Dintre naturile cerești însă, pe care le numim la modul general [naturi]

atque ipsius auctor naturae tribuerat de coelesti sede projecta est; et quoniam angelorum numerum, id est supernae illius civitatis, cujus cives angeli sunt, imminutum noluit conditor permanere, formavit ex terra hominem atque spiritu vitae animavit, ratione composuit, arbitrii libertate decoravit eumque praefixa lege paradisi deliciis constituit, ut, si sine peccato manere vellet, tam ipsum quam ejus progeniem angelicis coetibus sociaret, ut quia superior natura per superbiae malum ima petierat, inferior substantia per humilitatis bonum ad superna conscenderet. Sed ille auctor invidiae non ferens hominem illuc ascendere ubi ipse non meruit permanere, temptatione adhibita fecit etiam ipsum ejusque comparem, quam de ejus latere generandi causa formator produxerat, inoboedientiae suppliciis subjacere, ei quoque divinitatem promittens affuturam, quam sibi dum arroganter usurpat, elisus est.

Haec autem revelante Deo Moysi famulo suo comperta sunt, cui etiam humani generis conditionem atque originem voluit innotescere, sicut ab eo libri prolati testantur. Omnis divina auctoritas his modis constare videtur, ut aut historialis modus sit, qui nihil aliud nisi res gestas enuntiet, aut allegoricus, ut non illi possit historiae ordo consistere, aut certe ex utrisque compositus, ut et secundum historiam et secundum allegoriam manere videatur. Haec autem pie intelligentibus et veraci corde tenentibus satis abundeque relucent. Sed ad ordinem redeamus.

Primus itaque homo ante peccatum cum sua conjuge incola Paradisi fuit. At ubi aurem praebuit suasori et conditoris praeceptum neglexit attendere, exsul effectus, terram jussus excolere atque a Paradisi sinu seclusus in ignotis partibus sui generis posteritatem transposuit atque poenam quam ipse primus homo praevaricationis reus exceperat generando

îngerești, cu toate că acolo, pe baza unor legi bine determinate, toate sunt frumoase, totuși o anumită parte, râvnind mai mult decât îi acordase natura și Creatorul acelei naturi, a fost alungată din locașul ceresc ; și întrucât Creatorul n-a vrut ca numărul îngerilor – adică cei din cetatea cerească, ai cărei cetățeni sunt îngerii – să rămână micșorat, l-a creat pe om din pământ și l-a însuflețit cu suflarea vieții, l-a înzestrat cu rațiune, l-a împodobit cu libertatea de voință și l-a așezat în mijlocul bucuriilor Raiului, hotărând legea ca, dacă ar voi să rămână fără păcat, să-l adauge atât pe el, cât și pe urmașii lui, cetelor îngerești⁵⁰, astfel încât, fiindcă natura superioară a ajuns la cele mai de jos prin răul mândriei, substanța inferioară să poată urca la cele mai de sus prin binele umilinței. Dar acel izvor al invidiei, nerăbdând ca omul să urce în locul unde el n-a meritat să rămână, folosind ispita, l-a făcut pe el și pe soața lui, pe care Creatorul o crease din coasta lui pentru înmulțire, să se supună pedepselor neascultării, promițându-i și lui dumnezeirea de la care a fost alungat, pentru că voia să și-o însușească în chip trufaș.

Pe acestea i le-a descoperit Dumnezeu lui Moise, slujitorul Lui, căruia a vrut să-i facă cunoscute crearea și originea neamului omenesc, după cum mărturisesc cărțile scrise de el. Căci toată autoritatea divină pare să fie transmisă pe aceste căi : fie cea istorică, ce nu expune altceva decât fapte ; fie cea alegorică, în care ordinea istorică nu poate să existe, fie, de bună seamă, calea constituită din amândouă, în care se regăsește și istoria, și alegoria⁵¹. Iar acestea, pentru cei care le înțeleg cu credință și le păstrează cu inimă sinceră, sunt destul de limpezi⁵². Dar să ne întoarcem la șirul expunerii.

Așadar, primul om înainte de păcat a locuit în Rai împreună cu soața lui. Dar când și-a plecat urechea la sfaturile diavolului și a nesocotit porunca Creatorului său, a fost izgonit și pedepsit să muncească pământul. Și, alungat din sânul Raiului, i-a mutat pe urmașii spitei sale în ținuturi necunoscute și pedeapsa pe care primul om o primise din vina neascultării

transmisit in posteros. Hinc factum est ut et corporum atque animarum corruptio et mortis proveniret interitus primusque mortem in Abel filio suo meruit experiri, ut quanta esset poena quam ipse exceperit probaret in sobole. Quod si ipse primus moreretur, nesciret quodam modo ac, si dici fas est, nec sentiret poenam suam, sed ideo expertus in altero est, ut quid sibi jure deberetur contemptor agnosceret et dum poenam mortis sustinet, ipsa expectatione fortius torqueretur. Hoc autem praevaricationis malum, quod in posteros naturaliter primus homo transfuderat, quidam Pelagius non admittens proprii nominis haeresim dedicavit, quam catholica fides a consortio suo mox reppulisse probatur. Ab ipso itaque primo homine procedens humanum genus ac multiplici numerositate succrescens erupit in lites, commovit bella, occupavit terrenam miseriam, qui felicitatem Paradisi in primo patre perdiderat. Nec tamen ex his defuerunt quos sibi Conditor gratiae sequestraret ejusque placitis inservirent; quos licet meritum naturae damnaret, futuri tamen sacramenti et longe postmodum proferendi faciendo participes perditam voluit reparare naturam. Impletus est ergo mundus humano genere atque ingressus est homo vias suas qui malitia propriae contumaciae despexerat Conditorem. Hinc volens Deus per justum potius hominem reparare genus humanum quam manere protervum, poenalem multitudinem effusa diluvii inundatione excepto Noe justo homine cum suis liberis atque his quae secum in arcam introduxerat, interire permisit. Cur autem per arcae lignum voluerit justos eripere, notum est divinarum Scripturarum mentibus eruditis. Et quasi prima quaedam mundi aetas diluvio ultore transacta est.

a transmis-o prin naștere și asupra urmașilor. De aici a urmat pervertirea trupurilor și a sufletelor, precum și pieirea prin moarte ; și [Adam] a fost primul care a meritat să vadă moartea în Abel, fiul său, ca să cunoască prin odrasla sa cât de mare era pedeapsa pe care el însuși a primit-o⁵³. Iar dacă ar fi murit primul, într-un fel n-ar fi știut și, dacă mi-e permis să spun, nu și-ar fi simțit pedeapsa ; dar de aceea a cunoscut [moartea] în altul, pentru ca el, ca unul care a disprețuit [porunca lui Dumnezeu], să-și dea seama de ceea ce i se cuvenea pe drept și, până să suporte pedeapsa cu moartea, să fie și mai tare chinuit prin așteptarea ei. Dar acest rău al neascultării, pe care primul om l-a transmis urmașilor pe cale naturală, un oarecare Pelagius⁵⁴ nu l-a acceptat și a dat naștere ereziei care-i poartă numele, pe care, lucru știut, credința universală a alungat-o de îndată din comunitatea ei. Astfel, neamul omenesc, începând de la primul om și crescând neconținut, a izbucnit în certuri, a pornit războaie, a luat în stăpânire suferințele pământești, fiindcă pierduse fericirea Paradisului prin părintele dintâi. Totuși, dintre aceștia n-au lipsit cei pe care Creatorul harului i-a pus deoparte pentru Sine și care s-au pus în slujba preceptelor Lui ; și făcându-i pe aceștia părtași la taina viitoare, care avea să fie dezvăluită cu mult mai târziu, deși erau condamnați prin vina naturii lor, Dumnezeu a vrut să restabilească natura lor pierdută. Așadar, lumea s-a umplut de oameni, și omul, care își disprețuise Creatorul prin răutatea propriei lui îndărătnicii, a pornit pe căile sale. Prin urmare, voind Dumnezeu mai degrabă să restaureze neamul omenesc printr-un om drept, decât ca acesta să rămână în starea de decadentă, a îngăduit ca mulțimea vinovată să piară în apele unui potop, în afară de Noe, un om drept, împreună cu copiii săi și cu ceea ce luase cu sine în arcă. Cunoscătorilor erudiți⁵⁵ ai Scripturilor divine li s-a dezvăluit motivul pentru care el dorise să îi salveze pe cei dreți prin arcă. Și astfel s-a încheiat prima vârstă a lumii⁵⁶ prin pedeapsa potopului.

Reparatur itaque humanum genus atque propriae naturae vitium, quod praevaricationis primus auctor infuderat, amplecti non destitit. Crevitque contumacia quam dudum diluvii unda puniverat et quae per numerosam annorum seriem permissa fuerat vivere, in brevitate annorum humana aetas addicta est. Maluitque Deus non jam diluvio punire genus humanum, sed eodem permanente eligere viros per quorum seriem aliqua generatio commearet, ex qua nobis Filium proprium vestitum humano corpore mundi in fine concederet. Quorum primus est Abraham, qui cum esset aetate confectus, ejusque uxor decrepita, in senectute sua repromissionis largitione habere filium meruerunt. Hic vocatus est Isaac atque ipse genuit Jacob. Idem quoque duodecim patriarchas non reputante Deo in eorum numero quos more suo natura produxerat. Hic ergo Jacob cum filiis ac domo sua transigendi causa Aegyptum voluit habitare atque illic per annorum seriem multitudo concrescens coeperunt suspicioni esse Aegyptiacis imperiis eosque Pharaon magna ponderum mole premi decreverat et gravibus oneribus affligebat.

Tandem Deus Aegyptii regis dominationem despiciens diviso mari rubro, quod nunquam ante natura ulla cognoverat, suum transduxit exercitum auctore Moyse et Aaron. Postea igitur pro eorum egressione altis Aegyptus plagis vastata est, cum nollet dimittere populum. Transmisso itaque, ut dictum est mari rubro, venit per deserta eremi ad montem qui vocatur Sinai, ibique universorum conditor Deus volens sacramenti futuri gratia populos erudire per Moysen data lege constituit, quemadmodum et sacrificiorum ritus et populorum mores instruerentur. Et cum multis annis multas quoque gentes per viam debellassent, venerunt tandem ad fluvium qui vocatur Jordanis duce jam Jesu Nave filio, atque ad eorum transitum quemadmodum aquae maris rubri, ita quoque Jordanis fluentia siccata sunt; perventumque est ad eam civitatem quae nunc Hierosolyma vocatur.

De aceea, neamul omenesc este restaurat, dar nu a renunțat la viciul naturii sale, pe care i l-a transmis cel dintâi autor al neascultării. [Deși] fusese mai înainte pedepsit prin apele potopului, orgoliul său a crescut. Atunci, omul, căruia i se permisese să trăiască foarte mulți ani, și-a văzut vârsta redusă la ani puțini, iar Dumnezeu nu a mai vrut să pedepsească neamul omenesc prin potop, ci, lăsându-l să trăiască, a ales oameni al căror șir de generații va da naștere neamului din care, la sfârșitul lumii⁵⁷, să poată să ni-l dea pe propriul Său Fiu în trup omenesc. Primul dintre aceștia este Avraam. Când era copleșit de ani și femeia sa îmbătrânită, grație unei promisiuni generoase, au putut avea un fiu la bătrânețe. Acesta a fost numit Isaac și l-a născut pe Iacov. Iar acesta i-a adus pe lume pe cei doisprezece patriarhi, fără ca Dumnezeu să-i socotească printre ei și pe cei pe care natura i-a produs de la sine. Deci, Iacov cu fiii și casa sa a vrut să locuiască pentru negoț în Egipt. Acolo, trecând vremea, numărul lor a crescut și căpeteniile egiptene au început a-i privi cu îngrijorare. Faraon a hotărât să fie supuși la sarcini grele⁵⁸ și copleșiți cu impozite mari.

În cele din urmă, Dumnezeu disprețuind domnia trufașă a regelui Egiptului, a condus armata poporului său, sub autoritatea lui Moise și Aaron, dincolo de Marea Roșie, pe care a despărțit-o, ceea ce natura nu mai văzuse până atunci. După care, pentru a le ușura ieșirea, Egiptul a fost devastat de mari plăgi, pentru că nu îngăduise în ruptul capului acestui popor să plece. De aceea, după cum s-a spus, după traversarea Mării Roșii, poporul a trecut prin deșert până la muntele numit Sinai; aici, Dumnezeu, Creatorul Universului, a vrut să învețe popoarele despre taina viitoare: dând Legea prin Moise, a hotărât felul în care vor trebui învățate riturile sacrificiilor și rânduite obiceiurile popoarelor. Și după ce au înfrânt în război multe neamuri, de-a lungul drumului lor de mulți ani, au ajuns în cele din urmă la râul Iordan, conduși de Iosua, fiul lui Navi. Apele Iordanului au secat, ca și apele Mării Roșii,

Atque dum ibi Dei populus moraretur, post judices et prophetas reges instituti leguntur, quorum post Saulem primum David de tribu Juda legitur adeptus fuisse. Descendit itaque ab eo per singulas successiones regum stemma perductumque est usque ad Herodis tempora, qui, primus ex gentibus memoratis populis legitur imperasse. Sub quo exstitit beata Virgo Maria quae de Davidica stirpe provenerat, quae humani generis genuit Conditoem. Hoc autem ideo quia multis infectus criminibus mundus jacebat in morte, electa est una gens in qua Dei mandata clarescerent, ibique missi prophetae sunt et alii sancti viri per quorum admonitionem ipse certe populus a tumore pervicaciae revocaretur. Illi vero eosdem occidentes in suae nequitiae perversitate manere voluerunt.

Atque iam in ultimis temporibus non prophetas neque alios sibi placitos sed ipsum Unigenitum suum Deus per virginem nasci constituit, ut humana salus quae per primi hominis inoboedientiam deperierat per hominem Deum rursus repararetur et quia exstiterat mulier quae causam mortis primo viro suaserat, esset haec secunda mulier quae vitae causam humanis visceribus apportaret. Nec vile videatur quod Dei Filius ex virgine natus est, quoniam praeter naturae modum conceptus et editus est. Virgo itaque de Spiritu sancto incarnatum Dei Filium concepit, virgo peperit, post ejus editionem virgo permansit; atque hominis factus est idemque Dei filius; ita ut in eo et divinae naturae radiaret splendor et humanae fragilitatis appareret assumptio. Sed huic tam sanae atque veracissimae fidei exstiterant multi qui diversa garrissent et praeter alios Nestorius et Eutyches repertoies haereseos exstiterunt quorum unus hominem solum, alter Deum solum putavit asserere nec humanum corpus uod Christus induerat de humanae substantiae participatione venisse. Sed haec hactenus.

pentru a-i lăsa să treacă, și au ajuns la cetatea care se numește astăzi Ierusalim.

Cât timp a trebuit ca poporul lui Dumnezeu să rămână acolo, au fost rânduiți judecători, profeți și regi, printre care, după cum citim, David, din tribul lui Iuda, urmând lui Saul, a obținut primul rang. De aceea, arborele genealogic al regilor descinde din el într-o succesiune neîntreruptă, prelungindu-se până în vremea lui Irod care, după cum citim, a fost primul care a domnit, deși provenea din popoarele numite păgâne. În vremea sa, s-a născut Preasfânta Fecioară Maria, care se trăgea din spița lui David și care l-a născut pe Creatorul neamului omenesc. Pentru că lumea, pângărită de crime nenumărate, zăcea în moarte, a fost ales un singur neam în care puteau străluci poruncile lui Dumnezeu, la care au fost trimiși profeți, ca și alți oameni sfinți, prin a căror muștrare poporul să fie scos din încăpățânarea sa orgolioasă. Dar ucigându-i, poporul a vrut să rămână în pervertire și nedreptate.

În vremurile din urmă, Dumnezeu a hotărât să nu se mai nască profeți sau alți oameni care i-au plăcut, ci, prin fecioară, să se nască însuși unicul său Fiu, pentru ca mântuirea omenirii, care fusese pierdută prin neascultarea primului om, să fie restaurată prin Dumnezeu-Omul. Și pentru că o femeie a fost cea care l-a convins pe bărbat să comită ceea ce îi va aduce moartea, va fi această a doua femeie care va naște din pântecul său omenesc pe Izvorul Vieții. Nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioară nu este lipsită de semnificație, pentru că El a fost conceput și adus pe lume altfel decât în chip natural. Într-adevăr, fecioară fiind, ea a conceput de la Duhul Sfânt pe Fiul întrupat al lui Dumnezeu; fecioară l-a născut, și fecioară va rămâne și după nașterea Fiului său. Mai mult, unul și același a devenit Fiu al Omului și Fiu al lui Dumnezeu, pentru ca în El deopotrivă să strălucească splendoarea naturii divine și să se vadă asumarea fragilității umane. Mulți însă fuseseră cei care s-au ridicat împotriva unei credințe atât de sănătoase și pline de adevăr, încât au ajuns să se contrazică: printre ei,

Crevit itaque secundum carnem Christus, baptizatus est, ut qui baptizandi formam erat ceteris tributurus, ipse primus quod docebat exciperet. Post baptismum vero elegit duodecim discipulos, quorum unus traditor ejus fuit. Et, quia sanam doctrinam Judaeorum populus non ferebat, eum, inlata manu crucis supplicio peremerunt. Occiditur ergo Christus, jacet tribus diebus ac noctibus in sepulcro, resurgit a mortuis, sicut, ante mundi constitutionem, ipse cum Patre decreverat ascendit in coelos ubi, in eo quod Filius Dei est, nunquam defuisse cognoscitur, ut adsumptum hominem, quem diabolus non permiserat ad superna conscendere, secum Dei Filius coelesti habitationi sustolleret.

Dat ergo formam discipulis suis baptizandi, docendi salutaria, efficientiam quoque miraculorum atque in universum mundum ad vitam praecipit introire, ut praedicatio salutaris non jam in una tantum gente sed orbi terrarum praedicaretur. Et quoniam humanum genus naturae merito, quam ex primo praevaricatore contraxerat, aeternae poenae jaculis fuerat vulneratum nec saluti suae erat idoneum, quod eam in parente perdiderat, medicinalia quaedam tribuit sacramenta, ut agnosceret aliud sibi deberi per naturae meritum, aliud per gratiae donum, ut natura nihil aliud nisi poenae submitteret, gratia vero, quae nullis meritis attributa est, quia nec gratia diceretur si meritis tribueretur, totum quod est salutis suae afferret.

Diffunditur ergo per mundum coelestis illa doctrina, adunantur populi, instituuntur ecclesiae, fit unum corpus quod mundi latitudinem occuparet, cujus caput Christus ascendit in coelos, ut necessario caput suum membra sequerentur. Haec itaque doctrina et praesentem vitam bonis informat operibus

Nestorius și Eutyches au apărut ca născocitori de erezii ; unul socotind că este bine să afirme că Hristos este doar om, iar celălalt că este doar Dumnezeu, trupul uman asumat de Hristos neprovenind dintr-o participare la substanța umană. Dar despre acest subiect nu vom trata mai mult.

De aceea, Hristos a crescut după trup și a fost botezat, pentru ca Cel care era destinat să dea celorlalți forma botezului, să primească el însuși cel dintâi ceea ce învăța. După botez, a ales doisprezece ucenici, dintre care unul îl va trăda. Și pentru că poporul evreilor nu suferea sfânta sa învățătură, prinzându-l, l-au dat morții prin răstignire. Astfel, Hristos este ucis, zace în mormânt trei zile și nopți și învie din morți așa cum, înainte de crearea lumii, hotărâse împreună cu Tatăl său ; urcă la ceruri, de unde, ca Fiul al lui Dumnezeu, recunoaștem că nu a lipsit⁵⁹, pentru ca Fiul lui Dumnezeu să-l înalțe cu sine, în această locuință cerească, pe omul pe care l-a asumat și pe care diavolul nu-l lăsase să urce în acele regiuni superioare.

Astfel, el și-a format discipolii pentru a boteza și a predica cele privitoare la mântuire, cât și pentru a putea înfăptui minuni. Le-a poruncit să meargă în toată lumea, cât timp vor trăi, pentru ca predicarea mântuirii să fie cunoscută nu doar de un neam, ci de tot pământul. Și pentru că neamul omenesc, prin natura moștenită de la primul păcătos, primise pe bună dreptate, ca pedeapsă veșnică, loviturile și rana, nemaifiind capabil de propria mântuire, pe care o pierduse prin părintele său, Hristos i-a oferit leacuri tainice, pentru ca neamul omenesc să își dea seama că lucrul de care natura sa îl făcea demn și pe care îl merita era una, în vreme ce cu totul altceva era darul harului. Astfel încât natura sa să fi fost supusă pedepsei, însă harul, care i-a fost conferit fără nici un merit –, căci n-ar fi numit har dacă ar fi conferit pentru merite – să-i dea întreaga ființă a mântuirii. O astfel de învățătură cerească a fost deci răspândită în lumea largă ; popoarele s-au unit, Biserici au fost întemeiate, un singur trup s-a constituit pentru

et post consummationem saeculi resurrectura corpora nostra praeter corruptionem ad regna coelestia pollicetur, ita ut qui hic bene ipso donante vixerit, esset in illa resurrectione beatissimus, qui vero male, miser post munus resurrectionis adesset. Et hoc est principale religionis nostrae, ut credat non solum animas non perire, sed ipsa quoque corpora, quae mortis adventus resolverat, in statum pristinum futura beatitudine reparari. Haec ergo Ecclesia catholica per orbem diffusa tribus modis probatur existere. Quidquid in ea tenetur, aut auctoritas est Scripturarum aut traditio universalis, aut certe propria et particularis instructio. Sed auctoritate tota constringitur, universali traditione majorum nihilominus tota, privatis vero constitutionibus et propriis informationibus unaquaeque vel pro locorum varietate vel prout cuique bene visum est subsistit et regitur.

Sola ergo nunc est fidelium expectatio qua credimus affuturum finem mundi, omnia corruptibilia transitura, resurrecturos homines ad examen futuri iudicii, recepturos pro meritis singulos et in perpetuum atque in aeternum debitis finibus permansuros; solumque esse praemium beatitudinis, contemplationem Conditoris – tantam dumtaxat, quanta a creatura ad Creatorem fieri potest – ut ex eis reparato angelico numero superna civitas impleatur, ubi rex est Virginis Filius illa eritque gaudium sempiternum, delectatio, cibus, opus, laus perpetua Creatoris.

a umple toate părțile lumii, un trup al cărui cap, Hristos, s-a înălțat la ceruri pentru ca membrele să urmeze în chip necesar capului. De aceea, această învățătură formează viața prezentă în vederea faptelor bune și, după împlinirea veacurilor, promite pentru împărăția cerească învierea trupurilor noastre lipsite de orice corupere, astfel încât cel care va trăi pe pământ în acord cu Binele, prin harul lui Dumnezeu va fi fericit prin înviere ; însă cel care va trăi în răutăți nefericit va fi primind darul învierii. Căci la temelia religiei noastre stă credința că nu doar sufletele nu pier, ci nici trupurile pe care moartea le-a descompus și care vor fi readuse la condiția lor originală ca urmare a fericirii viitoare. Deci, această Biserică universală, răspândită în lume, își face recunoscută existența în trei feluri : în ea totul se leagă, autoritatea Scripturii, tradiția universală, precum și o învățătură proprie sau personală. Dar ea este în întregime legată de autoritate, și nu mai puțin de tradiția universală a părinților, în timp ce fiecare biserică subzistă și este condusă în funcție de varietatea locurilor și după măsura pe care fiecare a socotit-o bună, după constituții și instrucțiuni proprii⁶⁰.

Astfel că acum rămâne doar așteptarea credincioșilor, prin care credem că va veni sfârșitul lumii, că vor pieri toate lucrurile trecătoare, că vor învia oamenii pentru a fi cercetați la Judecata de Apoi, că fiecare va fi primit după merit și va rămâne la nesfârșit și pentru totdeauna în condiția care i se va cuveni. Singurul privilegiu al fericirii va fi atunci contemplarea Creatorului în măsura în care, iar nu dincolo de ea, aceasta este accesibilă unei creaturi aflate în fața Creatorului său, astfel încât cei care refac numărul îngerilor să umple cetatea de sus, al cărei Rege este Fiul Fecioarei și în care se vor găsi bucuria eternă, desfătarea, hrana, lucrarea și lauda neîncetată a Creatorului.

Note

1. Poziția lui Nestorius, devenit patriarh al Constantinopolului în 428, se inspiră din teologia antiohiană a lui Diodor din Tars și Teodor din Mopsuestia : pentru el, Hristos are două naturi și două persoane, divină și umană, astfel încât Fecioara Maria ar putea fi numită doar „mamă a lui Hristos-omul”, și nu „mamă a lui Dumnezeu”. Sinodul din Efes (431), unde Chiril al Alexandriei are rolul decisiv, condamnă diofizismul nestorian. Opus acestei erezii este monofizismul susținut de Eutyches, potrivit căruia, după Întrupare, nu există decât o singură natură și o singură persoană a lui Hristos ; el va fi condamnat la sinodul din Calcedon (451), la intervenția papei Leon I, însă destinul religios și politic al monofizismului nu se oprește aici. Dimpotrivă, avea să cunoască o nouă amploare în epoca în care scrie Boethius, marcată de tensiunile între susținătorii sinodului de la Calcedon și partizanii monofizismului, chiar și într-o variantă moderată. Încercarea de reconciliere prin *Edictul* patriarhului Acacios eșuează în schisma din 484, care va dura până în 519. Despre consecințele acestei atmosfere în opera lui Boethius, vezi V. Schurr, *Die Trinitäts Lehre des Boethius, im Lichte der skythischen Kontroversen*, Paderborn, 1935.
2. Cf. Aristotel, *Fizica*, III, 6, 207a25 ; *Metafizica*, Z, 10.
3. Cf. Aristotel, *Metafizica*, Δ, 30, 1025a14-15 ; *Topice*, I, 5, 102b5 : „ceea ce poate să aparțină sau să nu aparțină unui subiect, oricare ar fi acesta”, definiție preluată de medievali de la Porfir și Boethius (*quod adest et abest praeter subiecti corruptionem*).
4. Adică având o lung, ceea ce permitea accentuarea pe silaba penultimă : *persóna*. În mod evident, etimologia propusă de Boethius este fantezistă, în primul rând pentru că există diferența originală între o lung (*persona*) și o scurt (*personare*), diferență imperceptibilă în pronunția din veacul al VI-lea d.Hr., și în al doilea rând pentru că nu există în limba latină o derivare verbală regresivă de acest tip, *personare* fiind o formație evident mai recentă decât arhaicul *persona*. În realitate, *personare* derivă de la *sonare*, la rândul lui

- derivat de la *sonus*, iar *persona* este cu totul alt cuvânt, identificat de filologi cu grecescul πρόσωπον, intrat în latină pe filieră etruscă.
5. În secolul al XII-lea, pentru Gilbert din Poitiers și poretani, *subsistentia* este înțeleasă ca *formă* (*quo est*) care intră în compunere cu un substrat (*substantia, quod est*) pentru a forma un subiect concret (*essentia*), cf. *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités „De ente et essentia” de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon, Seuil, Paris, 1996, pp. 255-256.
 6. Cicero, *Tusc.*, II, 15, 35.
 7. La Atanasie din Alexandria, *hypostasis* și *ousia* se referă în egală măsură la esența divină, și nu la persoanele Treimii. Abia o dată cu Părinții capadocieni, care reacționează față de erezia modalistă, *hypostasis* este folosit pentru a desemna persoana, rămânând termenului *ousia* rolul de a semnifica unitatea esențială. Vezi Origen, *Contra Celsum*, VIII, 12; Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Dub*, XXIX, 72; *Scrisori*, XXXVIII, CCXIV, CCXXXVI; *Contra lui Eunomie*, III, 3; Grigore de Nazianz, *Discursuri teologice*, XXI, 35; XXXI, 9; Didim cel Orb, *Despre Sfânta Treime*, I, 9, 2, 15; Atanasie, *Tomus ad Antiochenos*, V, 2; *Trisagion*, VI; *Despre întrupare*, X; cf. Saint Augustin, *Œuvres III*, ed. Lucien Jerphagnon, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002, p. 1196 (note de Sophie Dupuy-Trudelle).
 8. Definiția boethiană a persoanei are trei elemente: noțiunea de substanță în sens aristotelic, o diferență specifică, raționalitatea, și caracterul individual, care întărește sensul substanței și reprezintă centrul de greutate al definiției, căci datorită faptului că desemnează o existență individuală persoana este unică și inasumabilă. Astfel, revenind la miza întregii demonstrații a tratatului, nu se poate vorbi despre asumarea persoanei umane, ci doar a naturii umane într-o singură persoană. Trebuie amintit aici că, asemenea lui Ambrozio (*De Spiritu Sancto*, III, 2, 81), Augustin fusese rezervat față de utilizarea cuvântului *persona* în teologia trinitară, mai ales *De Trin.*, VII, 8 (unde discută corespondențele dintre limbajul grecilor și cel al latinilor), vezi și H.I. Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940, pp. 55-56. Despre receptarea definiției boethiene la autorii medievali, vezi M. Bergeron, „La structure du concept latin de personne”, în *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, II, 1932, pp. 121-161.
 9. Adepții lui Eutyches.

10. Am preferat să păstrăm opțiunea autorului pentru hipalagă : de fapt, nu „schimbarea preafericită a credincioșilor” este cea care se roagă, ci acei credincioși preafericiți care, prin felul vieții lor, au realizat o schimbare întru Hristos. Este de remarcat raritatea acestei figuri de stil chiar și la autorii clasici care o folosesc cu precădere în poezie.
11. Departe de o concepție a predestinării, Boethius se referă la planul divin pentru fiecare om în parte. Verbul latinesc nu este *praescribere* (care ar fi sugerat predestinarea), ci *perscribere*.
12. Despre sensul acestor *hebdomade* au fost formulate mai multe ipoteze. (vezi Boèce, *Courts traités de théologie*, textes traduits, présentés et annotés par H. Merle, Cerf, Paris, 1991, pp. 89-91). Într-un articol recent, Jean-Luc Solère ne propune să înțelegem *hebdomada* boethiană ca „un principiu cognitiv” sau ca un grup de inteligibile care pot servi drept reguli universale sau axiome (cf. „Cercle, sphère et hébdomades : l'art platonicien d'écrire chez Boèce et Proclus”, în *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Peeters, Louvain, *apud* Axel Tisserand, *Traité théologiques*, Flammarion, Paris, 2000, n. 2, pp. 215-216).
13. Expresia *in eo quod sint* desemnează substanța primă în sens aristotelic. Dificultatea enunțată încă din titlu trimite la diferența ontologică din axioma I și ar putea fi reformulată astfel : cum o substanță bună ca substanță nu este și substanțial bună (sau, mai bine spus, nu este un bine substanțial).
14. Despre această metodă de expunere, vezi și *De Cons.*, III, 10.
15. Același recurs la capacitatea general umană de a recunoaște adevărul în *De Cons.*, III, 10.
16. Adoptăm sistemul de numerotare a axiomelor din ediția lui A. Tisserand (Flammarion, Paris, 2000), eliminând din seria acestora paragraful imediat anterior, care prezintă modelul matematic (la care nici Toma de Aquino, în comentariul său, nu se referă ca la o regulă particulară), și unind într-o singură axiomă (VI) ceea ce în alte ediții apare ca alcătuind axiomele VII și VIII.
17. *Esse* nu are aici sensul aristotelic al lui *to einai* (așa cum sugerează ediția Rand-Stewart), ci pe cel porfirian de *fîiță nedeterminată*, care necesită o formă pentru a alcătui *ceea ce este*. „În Evul Mediu, tezele lui Boethius nu sunt, desigur, percepute în dimensiunea lor porfiriană”, iar semnificația tomistă a lui *esse* urmează, de fapt, traducerea latine din Avicenna, în care *esse* redă existența, *anitas* sau *quodditas*, în opoziție cu esența (*L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités „De ente et essentia” de Thomas*

d'Aquin et Dietrich de Freiberg, présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon, Seuil, Paris, 1996, pp. 30-32, 248).

18. Destinul expresiei *forma essendi* în filosofia medievală este legat de interpretarea axiomei I (în numerotarea adoptată de noi) din acest tratat: „Diversum est esse et *id quod est*; ipsum enim esse secundum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit”. Într-un articol intitulat „*Forma essendi*: Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce”, în *Les études classiques*, XXXVIII, 1968, pp. 143-156, Pierre Hadot analizează câteva variante exegetice medievale (Eriugena, Gilbert din Poitiers, Clarembaud din Arras, Toma de Aquino) și moderne (K. Bruder, H.J. Brosch, P. Duhem, G.M. Mauser, E. Gilson, L. De Raeymaeker și G. Schrimpf), pentru a propune în final o interpretare deopotrivă contextualizată filologic și filosofic: distingând între *esse* și *id quod est*, Boethius este continuatorul unei direcții neoplatonice ilustrate de Porfir (*In Parm.*, XII, 22-25, în P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, t. II, pp. 104-106) și Marius Victorinus (*Adv. Ar.*, IV, 19, 4-37, Sources Chrétiennes, Paris, 1960, t. I, p. 556; v. de asemenea, *Porphyre et Victorinus*, t. II, p. 46): „Dans les deux cas, il est vrai, chez Porphyre comme chez Victorinus, l'εἶναι et l'ὅν correspondent respectivement à la première et à la seconde hypostase du système néo-platonicien, donc, à des réalités divines, chose qui n'apparaît pas, au moins à la première vue, dans les axiomes de Boèce. Mais, nous allons le voir, la structure des relations entre l'εἶναι et l'ὅν chez Porphyre est identique à la structure des relations entre *esse* et *quod est* chez Boèce” (art. cit., p. 149). Astfel, contrar opiniei majorității interpreților moderni care susțineau că *id quod est* semnifică lucrul individual, *id quod est* desemnează „ceea ce este”, subiectul care ființează, așadar o compunere între subiectul care primește ființa și ființa primită, iar *esse* înseamnă ființa pură, ființa în sine, ființa transcendentă, care este, ca și la Porfir, o activitate indeterminată. *Esse* corespunde lui Dumnezeu, *primum esse* sau *primum bonum*, iar *id quod est* – conceptului general de ființare. În acest cadru, *forma essendi* comportă trei posibile interpretări, dintre care doar două (1 și 3) sunt, potrivit lui P. Hadot, adecvate filosofiei boethiene: 1) traducând *forma essendi* (genitiv de definiție) prin „forma care este ființa”, înțelegem că „ceea ce este (*id quod est*) este și subzistă în măsura în care a primit forma care este ființa”, dar acest *esse*, identic cu forma, nu este ființa în sine, *esse* distinct de *id quod est*,

ci ființa primită, *esse* derivat și constitutiv al ființării compuse. Axiomele II și III (în numerotarea urmată de noi) ale tratatului ar susține această variantă în care *forma essendi* corespunde primului predicat al subiectului și în care predicatele sunt asimilate formelor. „*Forme* aurait eu un sens proche de *proprietas* ou de *qualitas*. *Forma essendi* serait ainsi la propriété de l'être, l'essentialité"; 2) Potrivit traducerii lui H.I. Stewart și E.K. Rand: „A thing is and exists as soon as it has received the form which gives it Being", *forma essendi* ar desemna forma care îi conferă lucrului propria lui ființă. Aici forma nu mai este identică cu ființa primită, *esse* derivat al ființării, ci are un rol de agent intermediar între ființa în sine și ființa primită, însă, potrivit analizei lui P. Hadot, Boethius nu admite decât un raport imediat de cauzalitate între *esse* și *est* din *id quod est*; 3) Varianta italiană a lui Rapisarda (Boezio, *Opere*, Testo e traduzione, Catania, 1962, p. 25): „Cio che è, è e sussiste dopo aver ricevuto la sua forma d'essere" ne propune să vedem în *forma essendi* modalitatea proprie ființei primite la nivelul ființării: „L'être reçu dans les étants se présente donc toujours sous une forme particularisée. Cela signifie que, à l'être reçu et dérivé, s'ajoute toujours une « différence » qui le distingue de l'être pur, universel et indéterminé. Dans cette interprétation, cette différence serait la *forma essendi*. Cette différence se particularise de plus en plus: elle est d'abord générique, puis spécifique, puis individuelle" (art. cit., p. 154). Pentru M.-L. De Rijk, formula „nu face altceva decât să sublinieze diferența dintre forma care este ființa (*forma essendi*) considerată în sine (adică fără substratul pe care îl implică (nu spun: *include*) fiecare verb care desemnează o formă non-subzistentă) pe de o parte, și substrat (*ens* = *ceea ce este*), pe de alta" (în Luca Obertello, *Atti del Congresso internazionale di Studi Boeziani*, Roma, Herder, 1981, p. 151). „*Ipsum esse*, ființa însăși, trebuie înțeleasă ca forma de a fi immanentă fiecărui lucru compus, formă care nu poate fi subiect pentru ea însăși și care nu este încă fără substratul care o realizează." (cf. A. Tisserand, *op. cit.*, p. 217, n. 9) Astfel, oriunde Boethius vorbește despre *id quod est*, formula *ipsum esse* se referă la forma de a fi immanentă (cf. De Rijk, loc. cit.).

19. Distincție care va fi echivalată de Gilbert din Poitiers cu cea dintre *quod est* și *quo est*, pe modelul relației aristotelice dintre materie și formă, în comentariul său la textul lui Boethius.
20. Aceasta este aporia pe care o susține opoziția dintre substanță și accident ca temei al înțelegerii relațiilor dintre Binele prim și substanțele create.

21. Despre aplicarea metodei matematice în teologie, vezi Augustin, *De Trin.*, VIII, 3, 5.
22. Termenul latinesc care redă relația de participatie dintre Binele prim și Binele secund va avea o lungă carieră medievală. În comentariul lui Toma de Aquino, această relație este privită ca *habitudo* din perspectiva complementară a creației.
23. Sensul participației este aici cel de relație accidentală, o variantă respinsă de Boethius în favoarea unei relații de derivare esențială.
24. Problema este dacă Dumnezeu poate fi considerat și autorul accidentelor substanțelor care sunt bune în virtutea unei relații, care nu este accidentală, cu Binele prim.
25. Potrivit lui A. Tisserand, avem o dezvoltare a capitolului VI din *De Trinitate*, ceea ce ar pleda în favoarea ipotezei care plasează scrierea acestui tratat la o dată ulterioară.
26. Despre relația dintre pluralitate și Unul la Augustin, *De Trin.*, VI, 8, 9.
27. Definiție preluată din Crezul atanasian, cf. Augustin, *De Trin.*, CChr, SL, Brepols, 1968, p. 566.
28. Termenul *coniunctio* se întâlnește și la Augustin și desemnează în mod frecvent la Boethius unitatea substanțială divină, precum și unitatea personală a celor două naturi în Hristos; cf. A. Tisserand, p. 226, n. 21.
29. Pentru Boethius, principiul individuației constă în pluralitatea accidentelor. Relația dintre diferența numerică și accidente este afirmată cu claritate și în al doilea comentariu la *Isagoga* lui Porfir (I, p. 240, 14-19; p. 241, 6-9). Apare totuși o tensiune între caracterul în ultimă instanță accidental al individualității și substanțialitatea persoanei.
30. Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, 1, 1094b, 23-25; Cicero, *Tusculane*, V, 7, 19. Prima referință este recunoscută de Toma de Aquino, a doua este propusă de Gilbert din Poitiers; cf. A. Tisserand, p. 228, n. 34.
31. Tripartiție inspirată de Aristotel, *Metafizica*, E 1026a10-22.
32. Despre Dumnezeu ca Formă și origine a formelor, v. Augustin, *De libero arbitrio*, II, XVI, 44.
33. Cf. Plotin, *Enneade*, VI, 6, 2 și 4, *apud* Schurr, *op. cit.*; de asemenea, Augustin, *De Trin.*, VI, 7-9.
34. Vezi și Boethius, *De interpretatione*, ed. Meiser, p. 56, 12-13.
35. A. Tisserand (*op. cit.*, p. 233) remarcă folosirea aproape riguroasă a termenilor *idem* și *ipse* pentru a desemna în teologia trinitară identitatea substanțială și cea personală, distincție pe care Boethius o preia de la Marius Victorinus (*Ad Arius*, I, 41). Pentru tipul de sinonimie invocat aici, P. Hadot propune ca sursă un text al lui Porfir, în Simplicius, *In Cat.*, Kabfleisch, p. 36, 21, și amintește că

Aristotel însuși formulase problema în *Metafizica*, Γ 4, 1006b-18 (*Porphyre et Victorinus*, pp. 864-865).

36. Pentru critica augustiniană a aplicării noțiunii de substanță în reflecția asupra Treimii, vezi *De Trin.*, VII, 9-10: substanța nu poate exprima relația, și deci persoana, pentru că are un caracter absolut, așa cum nu reușește să desemneze nici esența divină, pentru că semnificația sa în ordinea creației este aceea de substrat sau subiect care primește accidente. De aceea, Augustin preferă formula „o esență, trei persoane”, deși manifestă rezerve și față de utilizarea termenului de persoană. În acest sens, *esența* augustiniană este apropiată de *supra-substanța* boethiană.
37. În sensul unei predicatii substanțiale.
38. Exemplu preluat din Aristotel, *Categorii*, 6a35; 8b25; *Metafizica*, Δ, 15.
39. În teologia latină, Augustin este cel dintâi care folosește categoria relației în meditația asupra Treimii, precum și distincția dintre predicatia substanțială și predicatie relativă, cf. *De Trin.* V, 9; 12; „Tout est substance en Dieu, mais tout ne s'attribue pas à Dieu selon la substance. Comment concilier ces deux affirmations? Par cette vérité que la personne, distinguée et constituée par la relation est subsistente parce qu'elle est substance, en un mot, par l'idée de *relation subsistente*, bien que l'union de ces mots jure quelque peu dans le vocabulaire augustinien. Mais leur rapprochement est inévitable” (H.I. Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, p. 81).
40. Cf. Aristotel, *Metafizica*, Δ, 15, 1021a9-14.
41. În 1877, Usener (*Anecdoton Holderi, eine Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit*, Bonn, 1877, reed. 1969) respinge autenticitatea acestui tratat, considerându-l, pe baza unui manuscris al lui Reginbert din Reichenau (Karlsruhe, Augiensis XVIII), o adăugire carolingiană. Însă cercetările lui E.K. Rand, adoptate și de H. Chadwick, bazate pe compararea conținutului dogmatic al tuturor tratatelor, pe analiza lexicului și a sintaxei, a tipului de argumentație ternară, *tribus modis*, au ajuns la concluzia că tratatul aparține lui Boethius. Deși Augustin nu este invocat, influența sa (mai ales a lucrărilor *De Civitate Dei* și *Enchiridion*) se resimte la fiecare pas. Corespondențele dintre scrierile lui Augustin și acest tratat au fost studiate amănunțit de E.K. Rand în „Der dem Boethius zugeschriebene Traktat *De fide catholica*”, în *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. 26, 1901, pp. 421-424. Vezi, de asemenea, H. Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford University Press, 1981,

- pp. 175-180. Potrivit lui Chadwick, „the tone of the tract is strikingly free of apologetic: he is not interested in stressing the rational character of the catholic faith, its roots in human need, its capacity to answer to the highest aspirations of the human spirit, its ability to take into its bosom the logic of Aristotle, the ethics of the Stoa, and the metaphysics of Plato” (p. 179).
42. Cf. Augustin, *De Trin.*, V, 9; VII, 8.
 43. Despre imposibilitatea înțelegerii acestei distincții între „naștere” și „purcedere”, vezi Augustin, *De Trin.*, V, 15; IX, 17; XV, 45.
 44. Aceeași imagine este aplicată filosofiei în *De Cons.*, I, 3.
 45. Cf. Augustin, *De Trin.*, IV, 3, 6.
 46. Împotriva acestei erezii, Boethius reacționează și în *De Trinitate*, III, susținând că numele celor trei persoane ale Treimii nu sunt sinonime (vezi *supra*). Sabellius susține modalismul, potrivit căruia Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt decât trei moduri ale unei unice persoane. Este excomunicat de papa Calixt I în 217, iar tezele sale vor fi condamnate împreună cu cele ariene la Sinodul de la Constantinopol din 381.
 47. Despre respingerea maniheistă a nașterii din Fecioară scrisese și Augustin în *Conf.*, V, 10, 20.
 48. Cf. Augustin, *De Civ.*, XII, 17; *De Gen. ad litt. impf.*, II; *Op. impf. adv. Iulianum*, V, 42.
 49. Augustin, *Enchiridion*, IX: *nullam esse naturam quae non aut ipse sit aut ab ipso*.
 50. Cf. Augustin, *Enchiridion*, XXVIII-XXIX; LXII; *De Civ.*, XIV, 23-26; XV, 21. Boethius sugerează aici că omul a fost creat după căderea îngerilor. Augustin propusese cu mai multă convingere drept cauză a căderii îngerilor mândria, și nu invidia care i-ar fi cuprins atunci când au văzut crearea omului (*Gen. ad litt.*, XI, 18-21), deși nu neagă rolul invidiei (*Ennar. in Ps.*, LVIII, 5).
 51. Vezi aceste reguli hermeneutice la Augustin, *De Civ.*, XVII, 3; *Contra Faust.*, XII, 7.
 52. Cf. Augustin, *De Trin.*, VII, 6, 12.
 53. Cf. Augustin, *De Civ.*, XV, 8, deși Augustin nu analizează remușcarea lui Adam.
 54. Pelagius (născut în Bretania, c. 360, mort în Egipt, c. 422) fusese condamnat și în 411, dată la care se referă probabil Boethius, urmând să fie definitiv respins la Sinodul din Efes (431).
 55. Despre felul în care converg sensurile istorice și alegorice ale acestui episod, v. Augustin, *De Civ.*, XV, 26; *De catechiz. rud.*, 19, 32; 27, 53.

56. Cf. Augustin, *De Civ.*, XXII, 30, 5.
57. Boethius folosește, în acest caz, expresia „la sfârșitul lumii” nu în sens eshatologic, ci pentru a marca un eveniment crucial (întruparea lui Hristos) care încheie un ciclu istoric și determină începutul altuia. Expresia are corespondent în „la plinirea vremii” despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel (Gal 4,4).
58. Cf. Augustin, *De Civ.*, XVIII, 7.
59. Cf. Augustin, *Sermo*, LXVII, 7.
60. Chadwick propune să vedem în acest scurt fragment de ecleziologie de inspirație augustiniană și o reflectare a viziunii exprimate în scrisoarea către Senarius a diaconului Ioan al Romei (PL 59, 406 AB), al cărui fiu spiritual se consideră Boethius (cf. *op. cit.*, p. 179).

Natură, persoană și imagine în *Tratatele teologice* ale lui Boethius sau *Cine stă sub chip*

...die Nichts-, die Niemandrose*

Imităm natura atunci când producem imaginea sau portretul unei ființe vii. Dar imaginea *este* proprie *naturii* ființei vii, participă într-un fel propriu la aceasta, nefiind doar copia sa sau un simulacru înșelător, ci reclamând o cvasi-autonomie și instalându-se în gândire acolo unde limbajul își atinge limita. Într-adevăr, *technè* nu imită natura (*physis*), ci o dezvăluie; nu reprezintă vizibilul, ci aduce sau, mai bine zis, urcă spre vizibil întregul ființei (inclusiv partea sa de „invizibil”), punând dintr-o dată în lumină „prezența” ființei în integralitatea ei. De aceea, imaginea este în primul rând „naturală” (o *eikôn physikè*) sau, mai explicit, este „natura comună” a ființelor și a lucrurilor. Ființele și lucrurile *sunt*, își manifestă deci existența în măsura în care apar „sub modul imaginii”: chipuri, figuri, aparențe imprimate în substraturi (substanțe și/sau subiecte) sensibile. Care este însă raportul între ceea ce numim *imaginea* unui lucru și ceea ce considerăm a fi *natura proprie* a aceluiași lucru? Cum poate o „copie” să aibă în mod evident o legătură cu natura însăși a obiectului sau, să spunem, cu natura însăși a modelului care ni se dezvăluie sau care își face astfel apariția? Pentru a intra în miezul acestor considerații, care rezumă o întreagă moștenire de școală platoniciană privitoare la statutul imaginii, la definiția sa și la felul în care, complet remodelată, aceasta ajunge să

* Paul Celan, „Psalm”, în *La rose de personne (Die Niemandrose)*, ediție bilingvă, trad. Martine Broda, Le Nouveau Commerce, 1979, pp. 38-39.

slujească gândirii creștine, vom încerca să ne aplecăm asupra câtorva texte aflate la granița dintre două lumi și la întâlnirea a două curente filosofice principale, texte care nu sunt consacrate imaginii, și nici măcar nu se referă în mod direct la aceasta, dar țin seama de ea pe tot parcursul dezvoltării lor, lăsând-o să transpară în anumite argumente și în vocabularul folosit. *Opuscula sacra* ale lui Boethius¹, din care vom extrage textele pe care le vom analiza, se situează între filosofie și teologie, între o filosofie a credinței și o teologie savantă, construită cu instrumentele logicii și ale retoricii. Aceste mici tratate moștenesc direct, și transmit totodată, o mare tradiție: de la tratatele lui Aristotel, adevărate manuale, și de la dialectica platoniciană și sofistică, până la sinteza neoplatonicienilor (a lui Porfir, mai ales) și la școala marilor retori latini (Cicero și Quintilian). Boethius este într-adevăr ultimul filosof și primul scolastic. El separă logica de efectele retorice ale limbii și tinde, distanțându-se într-o anumită măsură de principalii săi predecesori, Augustin și Marius Victorinus, să construiască un demers logic pur, cvasi-sistematic, care să poată oferi inteligenței instrumentele necesare în confruntarea sa cu problema revelației: principii, reguli, definiții, și un vocabular adecvat. Este important de reținut că analiza pe care o propunem cu privire la problema imaginii se situează în acest context determinant atât pentru relațiile profunde ale imaginii cu limbajul, cât și pentru impactul pe care îl are prezența sa, atunci când discursul, făcând-o să apară, dându-i vizibilitate și o anume legitimitate, se lasă în același timp scurtcircuitat de imagine, aceasta impunând atât privirii cât și înțelegerii intelectuale regulile sale specifice de lectură.

Oare natura unui lucru are un raport determinat cu imaginea acelui lucru, având în vedere că termenul de „natură” se aplică, în bună descendență aristotelică, formei (*morphè*) și ideii (*eidos*), care se pot defini și au un acces specific la *logos*, se atribuie deci proprietății specifice a unei ființe, în termenii lui Aristotel, „diferenței specifice”? Altfel spus, are oare imaginea o natură proprie care să poată participa la natura subiectului său (deși este diferită de acesta),

1. O versiune mai scurtă a acestui studiu este în curs de apariție în volumul colectiv *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Actes du Colloque international, CNRS, 1999, ed. Peeters, Louvain, 2002 (pp. 699-721).

deschizând astfel un acces specific, și în plus predicabil, cunoașterii esenței și/sau subzistenței lucrului prezent în câmpul său? Pentru Boethius, *esse* și *id quod est* se pot spune despre substanță, dar nu și despre calitate; despre formă, dar nu și despre imagine; aceasta din urmă implică de la început o formă conținută în materie și trimite deci la definiția accidentului, în timp ce forma dă ființă lucrului (*forma dat esse rei*). Este clar că Boethius refuză de la început și în mod explicit orice dimensiune „imaginală” a formei: *vere forma neque imago est (et quae esse ipsum est ex qua esse est)*¹. Totuși, cum să înțelegem atunci definiția, devenită clasică, dată de el persoanei, *persona*, care traduce grecescul *hypostasis*, dar printr-o curioasă (simptomatică) cale ocolită care pare a eluda câmpul filosofic (ba chiar teologic) al acestui termen în favoarea unei trimiteri fals etimologice la termenul nu mai puțin grecesc *prosôpon*, sc. chip al unui interlocutor, identitate sau expresie proprie personajului unei povestiri, mască, în cazul teatrului? Putem, în acest caz, să ne gândim la *persona* fără ca ideea unei posibile imagini să se insinueze de la bun început și să răsune de dincolo de chip, dinspre un „dincolo” al neființei, al unei pure asemănări în raport cu expresia, pentru că această imagine sau acest „dincolo” nu este decât fructul unei aparente asemănări, un simulacru și nimic altceva, nimic mai consistent, nimic mai puțin evanescent? Oricum, Boethius rămâne, dacă nu ostil, cel puțin ferm și sobru în privința imaginii și

-
1. *De Trinitate*, II, 19-20 („formă care este într-adevăr formă și nu imagine, formă care este însăși ființa și din care purcede ființa”). Ediția latină citată: *Boethius, Tractates, De Consolatione philosophiae*, Loeb Classical Library, 1978. O nouă ediție-traducere a *Tratatelor teologice* ale lui Boethius a apărut după prima redactare a acestui articol, sub îngrijirea lui A. Tisserand, GF Flammarion, Paris, 2000. Semnalăm și o altă ediție critică a acestor texte care a apărut recent în colecția *Bibliotheca Teubneriana* sub îngrijirea lui Claudio Moreschini (*Boethius, De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, Monachii et Lipsiae, 2000). Semnalăm și faptul că un studiu consacrat raporturilor dintre filosofia lui Boethius și statutul imaginii medievale a fost realizat (pe alte baze textuale și cu o intenție diferită de a noastră) de J. Wirth în *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècles)*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1989 („L'image chez Boèce”, pp. 79-83).

a funcțiilor sale. Abia dacă îndrăznește să conjuge imaginea cu imaginația și să vorbească, pe de altă parte, de „reprezentare” pentru a desemna personajele ale căror măști le poartă actorii pentru a obține asemănarea (și deci recunoașterea „subiectului”) și pentru a-și spori, în plus, intensitatea vocii. *Persona* se spune totuși, și Boethius insistă asupra acestui punct, despre om, despre Dumnezeu și despre înger: *at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli*¹. Numai ei sunt sau ar trebui să fie subiecți/personaje purtătoare de mască, numai ei pot să aibă, așadar, un chip și să fie astfel văzuți și auziți, pentru a folosi termenii percepției sensibile.

Aceste scurte incursiuni în cărțile a II-a și a III-a ale tratatului *Contra Eutychen*, susținute de câteva fragmente din *De Trinitate*, II, sunt mai degrabă în stare să descurajeze orice încercare de a reflecta asupra eventualului statut care ar reveni de la bun început imaginii în orice tratat de teologie, adică în orice confruntare a gândirii cu problemele hristologice și trinitare². Nu aflăm aici nimic de acest

1. *Contra Eutychen*, II, 36-37.

2. În *Opuscula sacra*, și mai precis în cele două tratate pe care le analizăm aici, *De Trinitate* și *Contra Eutychen*, Boethius se înscrie în același timp în dezbaterile trinitare (proprii respingerii arianismului, dar mai ales proprii autorilor și reuniunilor sinodale din secolul al IV-lea) și în dezbaterile hristologice (proprii respingerii ereziilor monofizite care tulbură în mod deosebit secolul al V-lea și prima jumătate a secolului al VI-lea). În privința luptei împotriva arianismului, este vorba de respingerea negării consubstanțialității primelor două Persoane, Dumnezeu-Tatăl și Fiul, consubstanțialitate contestată de discipolii lui Arie. Este necesar, pentru aceasta, să se definească realitatea pe care o acoperă pentru un gânditor creștin conceptul aristotelic de „substanță” (în raport cu cel de „esență”), ca și conceptul teologic de „persoană”, și, mai exact, să distingă pentru nevoile cauzei sale, adică pentru nevoile teoretice ale respingerii unei erezii de tip maniheist, egalitatea substanței (*homoousios*) de similitudinea substanțelor (*homoiousios*, *homoiousiai*). În cazul respingerii monofiziților și nestorienilor, Boethius este obligat să recurgă la o altă distincție, cea dintre „natură” și „persoană”, și să demonstreze cu ajutorul acesteia egalitatea și unitatea naturilor divine și umane în Hristos. El mizează pentru aceasta pe ambiguitatea termenilor grecești *ousia* (esență și/sau substanță) și *hypostasis* (persoană și chip/*prosôpon*).

fel, nici un argument pentru sau împotriva imaginii, atunci când încercăm să aplicăm definiția relației (*i.e.* categoria aristotelică) la raportul dintre divin și uman în persoana lui Hristos, definind termenii de *natură* și *persoană*, *esență*, *substanță* și *formă*, sau, pentru a folosi termenii grecești, *physis*, *ousia* și *hypostasis*, alături de *morphè* și *eidos*. Rămâne atunci vreun loc pentru a întemeia totuși ontologic o *eikôn*? Unde ar putea să intervină argumentul imaginii și ce rol ar trebui să-i atribuim în această dezbatere care oscilează între modelul ternar și modelul binar al structurii sufletului sau al relației complementare corp-suflet? Cu alte cuvinte, cum se situează definiția imaginii între modelul platonician și augustinian, pe de o parte, și modelul aristotelician, de cealaltă? Imaginea este definită, în *De Trinitate*, ca formă a ființei imanente oricărui compus. Dacă ea scapă statutului de simulacru mincinos pe care i-l acorda starea sa de inferioritate în raport cu modelul, statutul său de copie, de pură asemănare, fără o „consistență” ontologică adevărată, și dacă ea regăsește, prin urmare, o anume demnitate ca formă analogică, imaginea continuă totuși să ridice probleme de gestiune logică a identității diferenței (între Dumnezeu-Tatăl și Fiul, între relația de generare și relația de purcedere), și în același timp probleme de predicabilitate, adică de atribuire, de compunere și de pluralitate, aspecte care sunt inerente imaginii și care trebuie în principiu excluse dintr-un discurs despre unicitatea lui Dumnezeu - *cel* care doar *este*, fără să se poată spune, adăuga sau retrage ceva în afara unicității sale: nici afirmație, nici negație, nici atribute.

Pe de altă parte, statuia de bronz a unui zeu păgân, actorii care poartă măști pentru a semăna cu personajele mitice, sau chiar alegorii ca Muzele și Filosofia apelează pe rând, în scrierile lui Boethius, la imagini și la diferitele funcții și accepțiuni ale lor. În plus, dacă omul, Dumnezeu sau îngerul – și doar ei – pot sau trebuie să se constituie în „persoane” și deci să fie purtători de chip, ca și cum ar fi singurii care au dreptul la o imagine, ni se pare că problema definirii acestora din urmă, astfel abordată, nu se poate rezolva sau dezvolta din perspectivă filosofică decât asociind-o definiției aristotelice, apoi boethiene a „naturii”, pentru ca imaginea să poată să-și găsească fundamentul ontologic propriu și să primească o altă definiție decât instrumentalizarea sa literară sub semnul generic al *mimèsis*-ului și/sau al metaforei. Altfel spus, ar trebui să demonstrăm că imaginea dobândise deja un rol în

demonstrația filosofică, că ea constituia o miză logică, chiar epistemologică, și în orice caz politică, încă înainte de a fi pătruns în dezbaterea teologică și de a fi generat criza icoanelor în cadrul crizei puterii de dominație pe care o cunoaște la un moment dat Imperiul. Este totuși potrivit să vorbim de o imagine „naturală” a lui Dumnezeu, de o altă „icoană” decât Fiul însuși *în persoană*? Despre o imagine care ar „arăta”, explicitând astfel, natura însăși a lui Dumnezeu așa cum se manifestă sau se revelează în fața ochilor, o imagine potrivită deci privirii, participând la aceasta fără să-l trădeze în același timp pe cel a cărui imagine este? Sau am putea oare să creăm o imagine care să definească adecvat și în același fel pe Dumnezeu, pe om sau pe înger, adică tocmai pe cei cărora Boethius le atribuie statutul de „persoană”? Aceste întrebări se bazează, de fapt, pe posibilitatea de a concepe o relație „intactă” între imagine și natura lucrului reprezentat, fără ca o ruptură să intervină de la bun început, impusă de cadrul material, de planul sau de substratul necesar ca pânză de fond oricărei „reprezentări”, și fără ca prezența consistentă necesară oricărei implantări a unei asemănări într-un suport, a unei asemănări formale la care participă întrupându-se un model, să introducă prin distincția sa o obstrucție, fie și parțială, a accesului la natura profundă a acestuia din urmă.

Dar problema imaginii pune discursul însuși sub semnul întrebării. Ea pretinde luarea în seamă a definiției ei potrivit regulilor precise care privesc relevanța și structura predicabilității în privința ei. Știm că există trei feluri de predicății: (1) o predicăție substanțială: potrivit substanței, calității și cantității; (2) o predicăție circumstanțială, care se predică doar despre accidente (niciodată despre Dumnezeu): potrivit timpului, locului, acțiunii și modului de a fi (situație, pasiune); și, în sfârșit, (3) o predicăție relativă: constituită potrivit categoriei relației (*pros ti*; *ad aliquid*). Potrivit Părinților greci și lui Augustin, aceasta din urmă se aplică definirii Treimii în funcție de două forme de relație – relația de generare (paternitate/filialitate) și relația de purcedere (specifică Sfântului Duh)¹. Acest din urmă tip de predicăție privește în mod special

1. Boethius este un comentator al *Organonului* și un autor foarte familiarizat cu *Isagoga* lui Porfir. A se vedea pentru problemele privitoare la categorii și tipurile de predicabilitate, analiza detaliată

problematica imaginii și poate, prin urmare, să slujească drept model (drept analogie) pentru definiția acesteia. Există totuși două puncte precise care sunt proprii relației și pe care imaginea nu le acoperă într-un mod „natural”: imaginea nu poate fi în raport cu modelul nici într-o relație de generare, nici într-o relație de purcedere; ea este într-un raport de asemănare și într-o relație de participare. Cum se produce totuși trecerea de la participare la purcedere sau emanare? Care sunt, de altfel, operatorii logici care permit să se închidă prin imagine, și în non-identitatea diferenței (în fragilitatea ontologică a unei simple „copii”, sau în non-identitatea cu sine a oricărei creaturi), o întoarcere la/spre Unul, depășind sau părăsind orice determinare sau atribuire proprie unei substanțe? Dacă orice predicatie afirmă ceva, fie și numai faptul de a fi, atunci cuvântul însuși devine imagine, sau joacă rolul unei imagini atât în actul ființei, cât și în afirmarea acestei existențe. Când este vorba de a distinge, asemenea sofistului, „adevărul” de „fals”, orice afirmație ar fi de la început de partea „falsului”, ca fiind imanentă unui compus, unui substrat determinat sau informat, unei atribuirii oarecare, pe scurt, imanentă unei imagini – de unde și critica platoniciană. „Adevărul” rămâne din acel moment în non-predicabil, și este necesar să negăm afirmația – sau să o determinăm dinspre neiființă, ceea ce nu echivalează cu definirea unui non-predicabil, ci ar fi mai degrabă de ordinul unei predicabilități intermediare sau răsturnate, sc. în oglindă și delocalizată, sau al unei predicabilități „de profil”, indirectă, aluzivă sau analogică – pentru a regăsi astfel echilibrul logic al distincției. Astfel, o dată găsită definiția boethiană a „persoanei” („substanță individuală de natură rațională”), ne lovim (ca Aristotel în privința definiției „naturii”¹) de imposibilitatea de a spune ceea ce este cu această „persoană” ca persoană. Aceasta își rezervă întreaga „taină” a singularității, se refuză predicabilității și reducerii la o altă persoană (așa cum substanța nu poate, prin definiție, să fie nici un alt „lucru”, nici „într-o” altă substanță, sc. un compus). Boethius se îndepărtează, așadar, de structura

și pertinentă a lui Axel Tisserand din Introducerea la ediția-traducere a *Tratatelor teologice* ale lui Boethius (*op. cit.*, pp. 54-55 și 58-59).

1. Vezi mai departe în text comparația cu definiția aristotelică a lui *physis* din a doua carte a *Fizicii*.

ternară/treimică a sufletului elaborată de Augustin (memorie-Tată, inteligență&voință-Fiu, dragoste-Sfântul Duh), în favoarea unei relații între dualitatea naturilor și unicitatea persoanei, potrivit modelului lui Hristos.

Să revenim acum la predicăția relativă și la analogia sa cu imaginea. Orice lucru relativ este în fapt corelativ cu altceva. Această predicăție este definită de Boethius ca o predicăție care se referă nu la *in eo quod est esse*, ci la *in eo quod est* (a se întoarce spre..., în relație sau comparație cu..., deschis spre exterior, în funcție de o alteritate, în relație vectorială). În cazul specific al unei predicății relative referitoare la Dumnezeu (caz în care calitatea = substanța), relația cu alteritatea devine un raport perfect/intact cu același. Dar este unicul caz de sinonimie perfectă într-o predicăție relativă. „Egalul este egal cu egalul.” Și poate că aceasta este și situația logică unică în care s-ar găsi icoana, unde corelativul este același fără ca acest lucru să eșueze într-o situație de tip narcisic. Totuși, în privința icoanei vom vorbi de omonimie, și nu de sinonimie perfectă. În cazul lui Dumnezeu, substanța este cea care conține în același timp unitatea și relația (Boethius, *De Trinitate*, VI, 2). Ar exista deci identicul și non-identicul, predicatul esențial și predicatul relativ, non-diferența substanțială (*aparallaktos* [tradus prin *indifferentia*] ar fi termenul care l-ar înlocui pe *homoousios* și care constituia deja la Sfântul Vasile din Cezareea un fel de „alternativă blândă” în raport cu „alternativa puternică” pe care o reprezenta relația de identitate și/sau de egalitate¹), și, în sfârșit, diferența personală. Cum se reflectă acest lucru într-o teorie a imaginii, subiacentă acestor întrebări și devenită de acum înainte incontornabilă? În acest moment, trebuie să ne referim la definiția naturii, a persoanei și a chipului, altfel spus, la corpul ca suport sensibil, ca și la intelect și suflet.

Să cercetăm acum mai îndeaproape textele – cele ale lui Boethius în primul rând. De la începutul primei cărți a tratatului *Contra Eutychen* (îndreptat împotriva pozițiilor teoretice ale monofiziților),

1. Pentru folosirea terminologiei non-diferenței (*aparallaktos*) la Sfântul Vasile al Cezareei, vezi mai ales tratatele *Contra lui Eunomie* și *Despre Sfântul Duh*; ocurențele acestui vocabular sunt numeroase și termenul este adesea pus în relație cu imaginea și cu oglinda.

„natura” este definită ca ceea ce se poate spune în același timp doar despre corpurile și despre substanțe, deci despre lucrurile corporale și despre lucrurile incorporale, din momentul în care se poate spune despre acestea, ca și despre orice lucru, că sunt (*Natura igitur aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur*). Dacă, după cum se spune, natura se predică despre tot ce *este*, două consecințe ne vin imediat în minte: a) ceea ce *este* (*esse*) se poate defini, deci *natura* se spune despre ceea ce în mod fundamental se poate defini/predica; b) ceea ce nu este, neantul (*nihil*), nu aparține ordinului naturii și nu se poate deci defini/predica altfel decât ca neființă (*non esse*), pentru că deși semnifică ceva, acel ceva (determinat ca *nihil*) nu este sau nu are o natură¹. Urmează imediat alte două definiții ale termenului „natură”, una privitoare la atribuirea „naturii” doar substanțelor (*sine vero de solis substantiis natura dicitur*), în sensul în care natura este ceea ce poate fie să acționeze-*facere*, fie să fie supus acțiunii-*pati* (referință explicită la doctrina platonicească din *Phaidros* și din *Sofistul*)², cealaltă privitoare la raportul cu forma, definiție potrivit căreia natura „este diferența specifică ce dă formă fiecărui lucru” (*natura est unam quamque rem informans specifica differentia*)³. Prima – „este o natură care poate fie să acționeze, fie să fie supusă acțiunii” – se potrivește și pentru o definiție sau o descriere a substanței⁴; ea slujește și drept critică a definiției aristotelice care vrea să reducă natura la principiul mișcării prin sine (și nu prin accident), și care,

1. *Idcirco vero adiunximus 'quae cum sint', quoniam etiam ipsum nihil significat aliquid sed non naturam. Neque enim quod sit aliquid sed potius non esse significat; omnis vero natura est* (*Contr. Eut.*, I, 15-19). Rezultă că nu de la o astfel de opoziție între natură și ne-ființă am putea ajunge la o definiție a statutului imaginii în tradiția platoniciană provenită din *Sofistul*. Argument suplimentar, poate, în sprijinul unei orientări aristotelice pe care Boethius ar fi îmbrățișat-o ferm în determinarea raportului natură-formă-imagine.
2. *Ibidem* 21-26. Traducătoarea H. Merle citează în notă referințele la textele platoniciene și la bibliografia acestei probleme.
3. *Ibidem* 57-58.
4. *Nam si nomen naturae substantiam monstrat, cum naturam descripsimus substantiae quoque est assignata descriptio.* (I, 32-34)

potrivit criticii boethiene, reduce prin aceasta natura doar la substanțele corporale¹. Cea de-a doua, care se referă la rândul ei la probleme proprii aristotelismului, aduce în scenă noțiunea de formă, care va predomina astfel în celelalte definiții boethiene ale naturii (în *De Trinitate*, II, de exemplu²). Aceasta din urmă va deveni, în plus, aproape canonică; repetată în nenumărate rânduri, ea servește, în secolul al XII-lea, ca axiomă de școală împreună cu cealaltă definiție care stabilea o echivalență ontologică a cuvântului „natură”. Regăsim aceste afirmații la Alain de Lille în *Distinctiones*³ și la Hugo din Saint-Victor în *Didascalicon*, pe care îl vom și cita: „Natura este ceea ce atribuie ființă fiecărui lucru” și „natura care dă formă fiecărui lucru este numită *diferență proprie*”, sau „se numește *natură* diferența proprie care dă formă fiecărui lucru”⁴.

Să recapitulăm semnificațiile termenului de *natură* enunțate până în prezent de Boethius: a) natura = ființa și/sau ceea ce este (*esse* și *id quod est*); b) natura = substanța (*substantia*) care acționează sau este supusă acțiunii; c) natura = forma (*forma*) care determină diferența specifică a fiecărei ființări (datorată chiar faptului că ființează). Pe scurt, acest rezumat propune deci o echivalare între ființă, substanță și formă (*esse, substantia, forma*). Dacă imaginea este complet absentă din acest context, începând cu schița definiției „persoanei” (*persona*) în cele două capitole următoare (cărțile II și III), Boethius nu va întârzia să „remedieze” acest lucru, sau va fi cel puțin obligat să o introducă în dezbatere oarecum pe furis.

Înainte de a începe o analiză similară a celei de-a doua cărți din *Contra Eutychen*, o întoarcere rapidă la începutul cărții a II-a a *Fizicii* Stagiritului s-ar putea dovedi utilă. Într-adevăr, Aristotel arată ce sunt „ființările prin natură”, adică cele care au ca principiu o mișcare prin sine și nu prin accident: sunt substanțe (*ousiai*), pentru că sunt „subiecte”, și în același timp, prin natură, aceste ființări „se

1. *Ibidem* 35 și sq. Boethius urmează aici îndeaproape fragmentul 192b8-193a3 din cartea a doua a *Fizicii*. Vom reveni asupra acestui punct.

2. *Supra* n. 2.

3. PL 210, 871C. Vom reveni la sfârșitul acestui articol asupra posterității medievale a lui Boethius.

4. *Didascalicon*, I, cap. 10 (trad. M. Lemoine, ed. Cerf, 1991, pp. 85-86).

află într-un subiect” (*hypokeimenon gâr ti kai en hypokeimenôi estin hê physis aei*, 192b 34)¹. Nu este vorba de a demonstra un lucru pe cât de evident, pe atât de ridicol (spune Stagiritul), precum existența naturii, ci de a arăta imanența faptului de a fi al ființării care sunt prin natură – precum lemnul ca natură a patului sau arama ca natură a statuii (193a 9-12). Or, aici intervine la Stagirit o precizare care apropie efectiv pe *physis* de *technê* și se bazează pe distincția dintre „a fi un anumit subiect” și „a se afla într-un subiect”. Aristotel stabilise în fragmentul citat mai sus că ființarea prin natură ar fi un lucru-substanță care „este un anumit subiect și se află într-un subiect”. Nu vom ascunde faptul că urmăm aici interpretarea dată acestui fragment de L. Couloubaritsis². Potrivit acestuia, substratul material ar fi considerat de Aristotel ca fiindu-i immanent lucrului căruia îi este materie, și aceasta într-un mod esențial și nu prin accident, astfel încât chiar pentru un obiect fabricat (patul sau statuia sunt exemplele pe care le dă Stagiritul) ar exista o „naturalitate” sau o conaturalitate proprie acestuia din urmă față de substratul său. Rezultă de aici că orice proces de producție ar fi dintr-un anumit punct de vedere natural, și orice operă ar fi, prin urmare, un fel de „imagine naturală” – *physis* și *technê* întreținând astfel un raport de imitație și de împlinire a unuia față de celălalt. Dar aceasta nu este totul. Definiția „natura este întotdeauna un anumit subiect și se află într-un subiect” înseamnă pentru exegetul modern nu numai determinația esențială constituită de substrat, deci de materialitatea lucrului (ilustrată prin analogia cu arta), ci și principiile devenirii proprii, în acest caz principiul specificității (*eidos*), care ține de subiectul apropiat, cel mai aproape de starea naturală. Or, nu credem că acest lucru i-a scăpat lui Boethius când, urmând îndeaproape demersul lui Aristotel în chiar acest fragment, pune pe poziția a treia, așa cum am văzut, definiția naturii ca formă care conferă diferența specifică lucrului pe care îl „informează”. Altfel spus, ar exista, ca să revenim încă o dată la Aristotel, pe de o parte o inerență a naturii față de subiect (datorată faptului că natura este *într-un subiect*), ceea ce ar asigura dezvoltarea autonomă a

1. *Fizica*, ed. și trad. H. Carteron, Les Belles Lettres, 1961, p. 60.

2. Aristotel, *Despre natură* (Fizica II), Vrin, 1991, introducere, traducere și comentariu de L. Couloubaritsis (pp. 80-83).

naturii ca formă, dar acest fapt nu exclude, pe de altă parte, o „naturalitate” a producerii care ar fi imanentă ca „subiect determinat” naturii lucrului în sens de materie. Chiar dacă această interpretare le poate părea unora ca fiind îndrăzneată și ca forțând oarecum gândirea Stagiritului, nu este mai puțin adevărat că o apropiere de acest gen între *physis* și *technè* pare să fi fost uzuală în gândirea filosofică și în literatura (ba chiar retorica) din vremea lui Boethius și a lui Iustinian.

Într-adevăr, citim în capitolul consacrat de Mathew Gervase¹ artei și ideilor estetice din vremea lui Iustinian, că o teorie destul de răspândită în acea epocă considera că există o relație strânsă între *physis* și *technè*. Bizantinistul citează în această privință mai multe texte și autori: o epigramă a lui Nil Scolasticul, consacrată reprezentării unui satir care râde într-un mozaic, un text al lui Iulian cel Perfect din Antologia palatină, fraza lui Agathias pentru care *Physis* este mama reginei *Technè*, acea *ekphrasis* a lui Paul Silențiarul, consacrată alegerii marmurelor și agatelor cu care a fost construită Sfânta Sofia din Constantinopol, ca și selectării motivelor vegetale care îi decorează amvonul – și conchide că *physis* devenise, pentru grecii bizantini, ceva mai exact decât „simpla natură”, sau că mai degrabă, în decalaj față de *ousia*, ajunsese să desemneze natura ca sursă a unei operații și în relație directă cu funcția sa adecvată. Raportul corect dintre natură și tehnică trebuie să-l conducă pe artizan la alegerea materialului adecvat și la exercitarea capacității sale de a dezvălui funcția esențială care se ascunde în acest material. Descrierea marmurelor martirionului consacrat lui Polieuct de la Constantinopol ne spune că *physis* a făcut să înflorească în profunzimile rocii vene metalice de culori asemănătoare unor pajiști înflorite, și le-a ascuns gloria până când ea a fost adusă la lumină prin artă. Astfel, natura însăși a obiectului conține frumusețea, în timp ce tehnica nu face decât să descopere ceea ce există deja – ca în cazul blocului de marmură care, potrivit lui Aristotel, conține deja opera. Dar acest raport operațional, această relație de tip „economic” nu se oprește la un schimb de calități și de procedee de ordin „estetic”, pentru că *physis* nu desemnează numai natura

1. *Byzantine Aesthetics*, London, 1963, pp. 76-77.

materiei, ci descoperă și natura noetică a „subiectului” reprezentat. Astfel, *technè* și *physis* acționează împreună pentru a da „viață” în mod vizibil unei reprezentări care trebuie să fie potrivită cu funcția sa: natura unei imagini imperiale, de exemplu, desemnează natura împăratului concepută tocmai în relație cu esențialul funcției sale vizibile și invizibile, natură pe care *technè* o dezvăluie urmând această adecvare, cu alte cuvinte, conformându-i-se cât mai mult. Vom spune că *technè* viza în acest caz să atingă perfecțiunea tautologiei față de natură, nu imitația sau analogia sau participarea, ci un fel de redundanță revelatoare față de aceasta, un „dublu” retoric al iconicului (precum descrierile – *ekphraseis* din acea vreme), dublu mai „adevărat” decât modelul său și lăsând astfel să se vadă și să se înțeleagă ceea ce în natura unui lucru ar rămâne altfel opac și mut. Sau *technè* ar viza chiar un fel de omonimie cu *physis* – o omonimie între artă și natură, care este, de altfel, considerată operativă în gestiunea iconică a vizibilului și a invizibilului¹ –, tip de relație în care orice distanță, orice interval (*diastèma*) specific creatului ar fi astfel de ocolit în cadrul unei teorii „estetice” bazate pe ceea ce latinii vor numi peste câteva secole legea lui *conformitas*.

Să revenim acum la tratatul împotriva pozițiilor monofizite. Boethius își propune să definească în cea de-a doua carte din *Contra Eutychen* o noțiune încă și mai dificilă decât cea de „natură” și, în plus, parțial echivalentă cu aceasta, adică noțiunea de „persoană”. Dificultatea provine din poziția subordonată a „persoanei” în raport cu „natura”. Natura constituie pentru Boethius substratul persoanei, iar termenul de persoană nu poate, prin urmare, să se aplice la nimic altceva decât unei naturi (*personae subiectum esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari*)². Dar aceasta riscă să pună în pericol echivalența definită mai sus între

1. Vezi despre raportul iconic dintre imaginea naturală și imaginea artificială, și despre gestiunea iconică a raportului vizibil-invizibil, excelenta lucrare a lui M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie* (Seuil, Paris, 1996), care reia istoria filosofică a acestor întrebări de la începutul erei creștine și analizează funcționarea conceptelor și principiilor operatorii în contextul disputelor iconoclaste (mai ales în discursurile patriarhului Nichifor).
2. *Contra Eutychen*, II, 10-11.

natură și substanță. Într-adevăr, nu putem spune că orice persoană este predicată pornind de la substanță, pentru că există substanțe diferite, corporale și incorporale, vii sau nu, sensibile sau nu, raționale sau iraționale, imuabile și impasibile sau schimbătoare și pasibile etc.¹; or, nu putem aplica termenul de persoană acestei diversități care cuprinde pietre, plante și animale, oameni, îngeri, suflete și chiar pe Dumnezeu. Pentru a încheia, Boethius afirmă că nu este potrivit să numim „persoană” decât omul, divinitatea și îngerul (*at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli*)², și că, în plus, „persoană” nu se aplică întotdeauna universalilor, ci doar substanțelor singulare și indivizilor³. El canalizează astfel relația persoană-natură-substanță și focalizează, în sfârșit, atenția asupra definiției, devenită clasică, a persoanei: „o substanță individuală de natură rațională” (*reperta personae est definitio: 'naturae rationabilis individua substantia'*)⁴. Să observăm că suntem încă în descendența aristotelică a definiției ființării prin natură, potrivit căreia natura este *un anumit subiect* (o „substanță individuală”, în definiția lui Boethius) și rezidă în același timp *într-un subiect* (într-o „natură rațională”, potrivit noilor date). Boethius citează de altfel, și aici, aceleași exemple ca și Stagiritul, lemnul care slujește la fabricarea unei mese (un pat, la Aristotel), piatra din care a fost obținută statuia lui Ahile (bronzul, la filosoful grec), pentru a desemna distincția dintre substanțele particulare și universalii. Or, această insistență asupra funcției de substrat sau de subiect care revine naturii unui lucru (față de persoana al cărei substrat-*subiectum* este natura, la Boethius), și această repetiție de conjecturi pentru a ilustra acest fapt, ne permit să aducem în prim plan imaginea, până acum absentă din discurs. Cu alte cuvinte, aceste fragmente ar deschide, în opinia noastră, calea pentru o

1. Ierarhie a substanței inspirată din Arborele lui Porfir, cf. H. Merle, *op. cit.*, p. 58, n. 19.

2. Cf. *supra* n. 3.

3. *Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis; animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur* (*ibidem* II, 47-52).

4. *Ibidem* III, 4-5.

determinare a naturii și a persoanei prin intermediul unui *tertium quid* care ar fi un „chip”, sau un fel de „imagine naturală” manifestată de substanța determinată ca individuală și rațională, și prin care Boethius desemnează caracteristica unică a omului, a lui Dumnezeu și a îngerului. Aceasta era implicită noțiunii de *eidos* la Stagirit, implicită „forme” în relația *physis-technè* inițiată în definiția ființării potrivit naturii (prin analogie cu arta sau fabricarea obiectului), și rămâne oarecum implicită și la Boethius, numai că el este nevoit din rațiuni teologice să-și continue definițiile și deci să deplaseze întrebarea din planul substanței (individuale) în cel al subzistenței, schimbare de-a lungul căreia intervin, aproape pe nesimțite, alunecarea de la definiția naturii ca substrat (*hypokeiménon*) la definiția ipostasului (*hypostasis*) în raport cu substanța, ca și apelul la „chip” și necesitatea de a defini astfel forma și imaginea. Dar să nu sărim etapele demonstrației.

Boethius se află, de fapt, în fața unei dificultăți lexicale, sau cel puțin încearcă să reducă definiția persoanei la o aparent anodină problemă de traducere în latină a unor termeni grecești. Se profilează însă, cu această ocazie, și se precizează pentru viitorul gândirii scolastice, terminologia teologiei trinitare latine. *Persona*, spune el, desemnează pentru noi, latinii, ceea ce grecii numesc *hypostasis*¹. Termenul grecesc pune accentul asupra funcției substratului, ba chiar aproape asupra substanței, sau desemnează, în orice caz, un „lucru” opus formei, în vreme ce termenul latin își are originea, și Boethius insistă asupra acestui fapt, în măștile care, în tragedii sau în comedii, reprezentau personajele care jucau un rol (*personis quae in comoediis tragoediisque eos quorum interest homines repraesentabant*). În plus, dacă schimbăm accentul, *persona* ar veni, adaugă Boethius, de la *personare*, a răsună, indicând încă o dată scena și jocul asemănărilor, pentru că, insistă autorul nostru, vocea actorului dobândește într-adevăr o rezonanță mai puternică atunci când vine din spatele măștii (*concauitate ipsa...*), de dincolo de persoană (*persona*). (Etimologia este cu siguranță falsă, dar,

1. *Ibidem* III, 6 și sq. pentru fragmentele care urmează în comentariul nostru. Iată fragmentul la care ne referim în text: *Sed nos hac definitione [persona: 'naturae rationabilis individua substantia'] eam quam Graeci hypostasim dicunt terminavimus.*

propusă de Aullus-Gellus [*Noptile attice*], era încă urmată în vremea lui Boethius). Astfel, *persona* ar fi, pe de o parte, transcrierea impusă de teologicul *hypostasis*, și, pe de altă parte, echivalentul latinesc al termenului grecesc *prosôpon*, mască de teatru, personaj, sc. un chip, dar și *icoană*, pentru grecii bizantini mai aproape de Boethius, în ocurență icoana-prototip al chipului, imaginea *acheiropoiète* a lui Hristos (Mandylionul sau „vălul lui Abgar”). Dar *prosôpon* nu desemnează doar masca de teatru sau icoana pentru grecii creștini. Deși Boethius a insistat pe histrionii care jucau rolul anumitor personaje – sunt citați Hecuba, Medeea, Simon sau Chremes –, termenul *prosôpon* depășise încă din vremea sa cercul terminologiei tehnice trinitare și hristologice. Sprijinit de numeroase referințe biblice (mai mult de 80 de ocurențe [!] în *Evangheliile*, în *Faptele Apostolilor* și în *Epistole*, desemnând „chipul” [*facies*], „expresia” [*vultus*], „aspectul” [*aspectus*], „vizibilitatea” [*conspectus*], sau chiar „persoana” [*persona*] și „prezența” [*praesentes*], dar niciodată „mască de teatru”), susținut de exegeza patristică a semnificațiilor acestor referințe (mai ales la fragmentul din a doua *Epistolă către Corinteni* 4, 6), aplicat deja de Filon din Alexandria persoanelor divine și numelor lor, termenul *prosôpon* intră din a doua jumătate a secolului al IV-lea în hristologie și este folosit mai mult sau mai puțin ca echivalent al lui *hypostasis*, inclusiv în actele sinodale de la Constantinopol din 381¹. Când Boethius folosește *prosôpon* pentru

-
1. Vezi articolul „Prosôpon” din *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Cerf, 1990 (t. 2. pp. 2120-2121) și Lampe, *A Greek Patristic Lexikon*. Pentru arheologia grecească a termenului, vezi și Fr. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Flammarion, 1995. Echivalența dintre *persona* și *hypostasis* este admisă, într-adevăr, începând din secolul al IV-lea, atât de gramaticieni, cât și de teologi. Vezi despre acest aspect articolul lui P. Hadot, „De Tertullien a Boèce. Le développement de la notion de Personne dans les controverses théologiques”, în *Problème de la Personne*, J. Meyerson (ed.), Paris, 1972 (pp. 123-134), și, mai recent, precizările lexicale și contextul istoric și doctrinal analizate de Alain le Boulluec în „Les écrits théologiques de Justinien”, în *La Théologie byzantine*, volum în curs de apariție la Brill, Louvain. Îi suntem recunoscători lui Alain le Boulluec pentru că ne-a pus la dispoziție acest studiu deosebit de important pentru cercetările

a oferi o explicație semantică și un echivalent vizual pentru *persona*, pare că o face în mod intenționat și insistă astfel mai mult asupra *aspectului* decât asupra uzajului teologic al termenului. Dar de ce are el nevoie să insiste pe etimologie, pe dificultățile de traducere ale vocabularului filosofic grecesc în latină, și în același timp să evidențieze atât de mult caracterul *vizibil* al *persoanei* față de definițiile *substanței* și *naturii*, în economia unui tratat conceput împotriva monofiziților? Cine sunt, de altfel, acești „greci” pe care, ca un bun ciceronian, îi evocă pentru a le lăuda virtuțile limbii în raport cu sărăcia terminologică a latinilor? Să fie oare filosofi antici, Părinții greci sau chiar contemporanii lui Boethius, scriitori bisericești romano-bizantini¹?

Dar să vedem mai întâi ce ne spune textul, în capitolul al treilea și la începutul celui de-al patrulea, care formulează definiția complementară a naturii și a persoanei. Remarcăm, într-adevăr, după fragmentul cu masca și teatrul, o schimbare importantă în definiția persoanei care nu mai este *naturae rationabilis individua substantia*, ci *naturae rationabilis individuum subsistentiam* (subzistență individuală a naturii raționale)², aceasta din urmă fiind echivalentul grecescului *hypostasis*. Boethius subliniază dificultatea transpunerii,

noastre. În privința rolului măștii și al statutului special al actorului, al teatrului și al retoricii în lumea romană, lucrarea recentă a lui Florence Dupont (*L'Orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*, P.U.F., Paris, 2000) aduce completări și o interpretare deosebit de novatoare; din păcate, am aflat de rezultatele cercetărilor sale după redactarea acestui studiu și nu am putut să le integrăm deplin în interpretarea noastră privitoare la rolul pe care Boethius îl acordă lumii teatrului și personajelor sale în constituirea unei definiții latine a „persoanei”.

1. În recenta ediție-traducere a *Tratatelor teologice* ale lui Boethius, A. Tisserand înclină spre acestea din urmă, citându-l pe Cl. Micaelli și pe L. Obertello în sprijinul acestei ipoteze (*op. cit.* p. 202, n. 33), fără să observe totuși că exemplele oferite de Boethius în continuarea acestui fragment sunt toate luate din teatrul antic grec și roman. De altfel, pentru accesul critic al lui Boethius la scrierile teologice bizantine, vezi studiul lui Brian E. Daley „Boethius Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism”, în *Mediaeval Studies*, 46 (1984), pp. 158-191.
2. *Ibidem* III, 23-24; trad. p. 60.

decalajul terminologic între greacă și latină, și precizează că „ipostas” desemnează de fapt „subzistența individuală” (*individuam subsistentiam*), și nu „substanța individuală” care definea persoana la începutul aceluiași capitol. Or, această deplasare, pe care Porfir și Marius Victorinus o realizaseră deja¹, nu este un simplu detaliu. Boethius, la rândul său, va întemeia pe ea distincția dintre subzistența universalilor (în care există esențele) și substanța individualilor și a indivizilor, care susține în calitate de substrat universalile și grație căreia, în plus, universalile pot fi cunoscute. Prin urmare, subzistența este rezervată modului de a exista al esențelor (sau persoanelor divine) care își păstrează caracterul transcendent (teorie care corespunde, de altfel, celei despre *hypostasis* la Origen și Proclus)², în timp ce *substantia* este termenul care se potrivește cunoașterii persoanei (*persona*), fiind însoțit pentru a desemna individul sau individualul, și constituind substratul sau subiectul (*subiectum*) deopotrivă al universalilor ca subzistente și al accidentelor cărora substanța le asigură posibilitatea de a exista. Între accidente, pe de o parte, și genuri și specii, pe de alta, ar exista deci lucrurile individuale care subzistă prin sine (de ordinul lui *ousiôsthai*, precizează Boethius în grecește), oferind accidentelor un substrat care să le permită existența, și numai în calitate de substanțe unele dintre acestea (omul, Dumnezeu și îngerul) acced în același timp la statutul de *personae* sau *hypostaseis*, măști sau chipuri, adică forme așternute peste..., alterate de „contactul” cu subzistențele individuale, care astfel le permit într-o anumită măsură să fie văzute și cunoscute.

De ce simțise oare Boethius nevoia de a face în acest fel, discret, aluzie la formă și implicit la imagine în contextul alunecării de la *substantia* către *subsistentia* în definiția persoanei? Și cum să argumentăm o astfel de opinie bazată doar pe o lectură în detaliu filologic a câtorva fragmente din *Contra Eutychen*? Trei sunt argumentele, diferite ca greutate și ordin, care vin să susțină legitimitatea

1. Vezi în special P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre”, reeditată în *Plotin, Porphyre. Etudes néo-platoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, pp. 317-353.

2. Cf. H. Merle, *op. cit.*, p. 60, n. 22.

acestui demers, păstrând totodată coerența discursului boethian și asigurându-ne prin aceasta de relevanța întrebărilor pe care le-am ridicat. Le vom formula imediat, înainte de a ne întoarce la analiza textelor:

1. Este vorba, în cazul lui *Contra Eutychen*, de un text scris împotriva monofiziților, or, se știe că orice contestare a unității lui Hristos în cele două naturi contestă în același timp condiția de posibilitate a icoanei. Iconoclaștii se vor sluji două secole mai târziu de argumente apropiate de pozițiile monofizite pentru a detrona icoana lui Hristos, arătând absurditatea unei reprezentări care pretinde în egală măsură inseparabilitatea și non-alterarea celor două naturi, precum și circumscrierea a ceea ce este de necircumscribibil, adică reprezentabilitatea acestei uniri a două naturi și în două naturi, pe cât de specifică pe atât de greu de conceput formal pentru ei. Urmărind să ferească creștinismul de orice formă de idolatrie, iconoclaștii atacau în cele din urmă Întruparea, refuzându-i iconomia și marcând o opoziție între planul vizibil și planul divin. Acest argument, singurul de ordin istoric, ne pare deosebit de semnificativ, dar dacă ar fi să insistăm asupra lui ne-am depărta prea mult de limitele pe care ni le-am fixat aici¹.

-
1. Menționăm aici doar contextul în care Boethius scrie aceste texte. Autorul nostru este într-adevăr martorul unei prime separări doctrinale importante între Roma și Constantinopol, al unei prime schisme care are loc între papa Felix III și patriarhul Acacius (484-519) și care survine în climatul încordat, creat de prezența puternică a arienilor și a monofiziților la curtea imperială; scrierile sale teologice se înscriu astfel în lupta anti-monofizită dusă de Roma atât împotriva bizantinilor ostili Sinodului de la Calcedon (451), cât și împotriva curții lui Theodoric din Ravenna. Boethius, complet bilingv și foarte bun cunoscător al gândirii patristice grecești, al primei scolastici bizantine și latine (Leonti din Bizanț, Ioan Diaconul, Symmachus) și, desigur, al Părinților greci și latini, cât și al neoplatonismului alexandrin și atenian (Plotin, Porfir, Proclus), tinde să reducă distanța dintre pozițiile divergente latine și grecești care, susținute de separarea politică a Imperiului, se instalează treptat între creștinismul roman și creștinismul oriental, bizantin. Vezi pentru contextul istoric introducerea lui Axel Tisserand (*op. cit.*) și pentru contextul doctrinal studiile lui B.E. Daley și Alain le Boulluec (*op. cit.*).

2. Boethius reia această argumentație cu aceeași deschidere față de imagine și dovedind același interes pentru această problemă în al doilea capitol din *De Trinitate*, tot în cadrul unui fragment consacrat definiției naturii și substanței (a lui Dumnezeu), dar de această dată deschiderea nu mai este la fel de discretă ca în *Contra Eutychen*, ci foarte clară. Vom reveni asupra acestui aspect.

3. Regăsim această lectură, sau mai degrabă această interpretare a problemelor privitoare la natură și substanță în raport cu mișcarea și imaginea, altfel spus, o apropiere între filosofia naturală și teoria perechii formă-imagine (*eidos-eikon*), la unul dintre autorii profund influențați de lucrările lui Boethius, în speță la Alain de Lille. Vom vorbi despre moștenirea boethiană la Alain de Lille către sfârșitul acestui studiu.

Lăsând în mod deliberat pentru o dezvoltare ulterioară primul dintre cele trei puncte formulate mai înainte, vom încerca să ne sprijinim ipoteza de interpretare pe argumente filosofice și filologice, deopotrivă interne și externe operei lui Boethius. Dar înainte de a aborda cel de-al doilea capitol din *De Trinitate* din perspectiva raportului dintre formă și imagine în definiția naturii și a substanței, se cuvine să ne întoarcem la precizările lexicale greco-latine asupra cărora Boethius insistă în partea finală a celui de-al treilea capitol din *Contra Eutychen*.

Dacă într-adevăr universalile (genuri sau specii) doar subzistă (*subsistunt tantum*), în timp ce lucrurile individuale sunt în același timp subzistențe și substanțe (*subsistunt verum etiam substant*), fără a avea nevoie pentru aceasta de accidente, căci sunt înzestrate (*informata*) cu propriile lor diferențe specifice¹, este evident că lucrurile individuale sunt deopotrivă naturi, substanțe și un fel de „ipostasuri personale”, pentru că posedă diferențele specifice care le determină forma (le „in-formează”), această „formă” devenind un fel de „formă vie” sau „subzistentă”, iar pentru unele dintre ele o „formă rațională” (sau de „natură rațională”). Ne-am permis să construim această expresie bastardă de „ipostas personal” pentru a deplasa conținutul semantic al termenului *hypostasis* (*substantia*-substanță) către ceea ce semnifică propriu-zis *prosôpon* (*persona*-persoană) și pentru a situa mai bine decalajul terminologic

1. *Contra Eutychen*, III, 49-55.

cu care se confruntă Boethius. Invocându-l pe Cicero¹ pentru a spune că grecii nu sunt săraci în cuvinte ca latinii, autorul nostru încearcă, și reușește în cele din urmă, să găsească toate echivalentele latinești ale termenilor grecești de care are nevoie². Dar făcând lista acestor echivalențe greco-latine, ne dăm seama că distincția substanță/persoană nu este întrutotul respectată prin trecerea de la lexicul grecesc la cel latin, sau cel puțin rămâne un interval neacoperit care îl determină pe Boethius să folosească termenul de substanță atât în sens de substrat (*subiectum*), cât și în sens de formă determinată prin diferența specifică (ipostas sau substanță individuală), apariția oarecum „inadecvată” a acesteia din urmă în acest context permițându-i autorului să explice utilizarea termenului grecesc pentru a desemna doar substanțele individuale de natură rațională, în vreme ce ipostasul „latin” (*sc. substantia*) desemnează „realitatea” oricărei ființe vii. De unde necesitatea unui termen suplimentar, cel de *persona-prosôpon*, care restrânge în mod evident ipostasul la individul rațional (cel puțin pentru latini), și a unei explicații care vizează acest termen de ipostas prin care grecii³ (să fie oare vorba aici de o nouă aluzie la folosirea de către Origen sau Proclus a acestui termen?) disting excelența ființelor superioare, neaplicând niciodată *hypostasis* animalelor iraționale, de pildă, în vreme ce latinii îl folosesc pentru a desemna orice substanță⁴,

1. *Tusculanes*, II, 15, 35.

2. Iată lista echivalențelor greco-latine întocmită de Boethius în III, 56-78 : *einai-esse* (a fi), *ousiôsthai-subsistere* (a subzista), *hyphistasthai-substare* (a sta sub, substanță), *ousia-essentia* (esență), *ousiôsis-subsistentia* (subzistență), *hypostasis-substantia* (ipostas-substanță), *prosôpon-persona* (persoană).

3. Unele dintre articolele publicate în Actele colocviului *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo* (eds. F. Romano și D. Taormina, Florența, 1994) ne pot ajuta foarte mult să discernem diferitele tipuri de fluctuații ale vocabularului între autorii greci și latini, păgâni și/sau creștini. Vezi îndeosebi pentru problemele noastre J. Pépin, „*Hyparxis et hypostasis en Cappadoce*” (pp. 59-78) și W. Beierwaltes, „*Substantia und subsistentia bei Marius Victorinus*” (pp. 43-58).

4. *Quare autem de inrationabilibus animalibus Graecus hypostasim non dicat, sicut nos de eisdem nomen substantiae praedicamus, haec ratio est, quoniam nomen hoc melioribus applicatum est, ut*

inclusiv cea care intră în definiția persoanei și are prin aceasta o aparență sensibilă, o expresie, un chip. Nu pot fi trecute cu vederea aceste precizări terminologice dacă vrem să înțelegem articularea problemei naturilor cu definiția persoanei, concepută în egală măsură ca substrat-substanță și ca subzistență-formă, adică ipostas și chip (*prosôpon*), unul susținându-l pe celălalt și lăsându-se în același timp subînțeles și desăvârșit *în* și *prin* celălalt, precum invizibilul *în* și *prin* vizibil, iar vizibilul *în* și *prin* invizibil, după cum spune Maxim Mărturisitorul¹, sau împlinindu-se unul pe celălalt, pentru a reveni la definiția ființării prin natură din fragmentul din *Fizica* lui Aristotel citat mai sus. De asemenea, Boethius va insista tot asupra acestui punct (susceptibil, de altfel, să redeschidă litigiul dogmatic [trinitar] dintre creștinii răsăriteni și occidentali²), definind două dintre cele trei tipuri de ființe care acced la termenul de „persoană”, adică omul și Dumnezeu, fără a se mai referi în continuare și la înger.

La sfârșitul celui de-al treilea capitol din *Contra Eutychen*, Boethius definește omul și pe Dumnezeu în lumina distincțiilor stabilite și aplicând riguros vocabularul filosofico-teologic pe care tocmai l-a constituit. Astfel, omul este o esență pentru că există, o subzistență pentru că nu este în nici un alt subiect, un ipostas sau o substanță pentru că este „suport” pentru alte lucruri care nu sunt subzistențe (*sc.* accidente), și, în fine, un *prosôpon* sau o persoană pentru că este un individ rațional. Dimpotrivă, Dumnezeu nu acoperă asemenea omului toate aceste patru determinații. Dacă predicăm despre Dumnezeu că este și El o esență, o subzistență și o substanță, nu îi putem atribui totuși termenul de *prosôpon* sau de persoană la singular, căci în Dumnezeu trebuie ca în acest ultim caz să se distingă trei. Dar *ce anume* trei? Trei substanțe sau trei persoane și deci trei chipuri (*tria prosôpa*, după cum spune explicit unul dintre Părinții capadocieni, Grigore de Nazianz³)? Boethius afirmă

aliqua id quod est excellentius, tametsi non descriptione naturae secundum id quod hypostasthai atque substare est, at certe hypostaseôs, vel substantiae vocabulis discerneretur. (ibidem 71-78)

1. Vezi *Mystagogia*, PG, t. 91, 669 CD.
2. Vezi contextul istoric rezumat mai sus (n. 32).
3. Discurs împotriva lui Arie și Sabellius (*Oratio* 20), citat de J. Pépin (*op. cit. supra* n. 29, pp. 65-66). Să observăm, de altfel, că într-un alt discurs (*Oratio* 21), Grigore de Nazianz subliniază cu un ton ironic

amândouă variantele: *tres hypostaseis, id est tres substantias [...]* *tres substantias tresque personas*¹. Dar vorbește el oare despre același lucru atunci când îl numește pe om persoană, în calitate de „substanță individuală de natură rațională”, și pe Dumnezeu „trei persoane” în calitate de principiu care subîntinde lucrurile dându-le tuturor subzistența. Cum se revelează Dumnezeu dacă ipostasul Său nu ar fi decât substanță și ființă, fără acces la formă sau la natura „informată” prin diferența specifică? Răspunsul ar fi că este imposibil de a departaja problema hristologică (problema „naturilor” pe care o dezbate Boethius în *Contra Eutychen*) de problema trinitară. Astfel, adevăratul răspuns la această întrebare se află, de fapt, în *De Trinitate*.

Vorbind despre două tipuri posibile de unire (cea în care cele două substanțe își păstrează fiecare forma proprie și cea care determină pierderea formei proprii), ca și de alternativa între o substanță dublă și o singură persoană², Boethius schițează un răspuns filosofic la întrebarea privitoare la condiția de vizibilitate sau de evidență a substanței, cu alte cuvinte, la accesul său la statutul de persoană și astfel de purtător de chip. Dacă *Tratatul contra lui Eutyches* se încheie cu aserțiuni de teologie pură referitoare la statutul omului și la natura corpului lui Adam „dinainte de păcat”, *De Trinitate* II ne oferă, dimpotrivă, răspunsul cel mai argumentat din partea lui Boethius la această problemă. Să ne amintim că începutul acestui capitol din tratatul despre Sfânta Treime este consacrat distincției și definiției celor trei științe: naturală, matematică și teologică. Prima este de domeniul rațiunii, cea de-a doua se deschide către logică, iar cea de-a treia – referitoare la ceea ce este fără mișcare, abstract și separabil de materie (ceea ce nu poate să nu ne amintească de „filosofia primă” a lui Aristotel) – privește modul propriu al intelectului. Or, referitor tocmai la aceasta din urmă, la știința teologică, și la domeniul său specific de cercetare, Boethius afirmă că nu trebuie să ne abandonăm închipuirilor

incapacitatea latinilor (*Italois*, în text) „de a distinge substanța de ipostas (*apo tēs ousias tēn hypostasin*)”, și că substituie ipostasurilor persoanele (*ta prosôpa*) „de teamă să admită trei substanțe (*treis ousiai*)” (*op. cit.*, pp. 66-67).

1. *Contr. Eutych.* III, 92-95.

2. *Ibidem*, cap. VII.

(*ad imaginationes*), și că trebuie să ne orientăm privirile (*inspicere*) către forma adevărată (*vere forma*), să scrutăm (ca un adevărat neoplatonician, de această dată) această formă care nu se confundă cu imaginea (*forma neque imago est*), căci ea este deopotrivă ființa însăși și acel ceva de la care purcede ființa (*quae esse ipsum est et ex qua esse est*)¹. Plină de sens ne apare în acest context relația procesională dintre *forma* și *esse*, asupra căreia Boethius revine, de altfel, și insistă: *omne nam esse ex forma est* – „orice ființă își are originea în formă”. Aceasta înseamnă că Dumnezeu ar fi forma de la care purcede ființa ființărilor naturale, fie ele corporale sau incorporale. Într-un astfel de caz, *hypostasis*-ul sau substanța divină nu ar avea nevoie de determinarea suplimentară a persoanei (*persona*), nu ar trebui să se împlinească fiind în același timp o persoană, un „chip” (sau trei), din moment ce forma are preeminență în raport cu ființa și, în plus, este separată de materie, constituind totuși substratul oricărei subzistențe. Or, acest fragment, probabil de inspirație augustiniană², deschide către această poziție contradictorie, specifică, ni se pare, gândirii latine care nu acordă lucrurilor individuale posibilitatea de a fi cunoscute potrivit naturii lor proprii și diferenței specifice, și care separă în același timp *eidos*-ul de orice imanență, numind formă substanța divină în măsura în care este separată de materie și deci lipsită de imagine. Aceasta ne apare cu atât mai important cu cât în secolul al XII-lea tocmai asupra acestui punct se vor înfrunta mulți comentatori ai tratatului boethian *De Trinitate*, preocupați să elimine orice dimensiune sau reprezentare, fie ea geometrică sau antropomorfică, ce ar putea să se ivească pornind de la o contemplație care ar îndrepta privirea către această „formă adevărată” (*vere forma*), care este substanța divină și de la care purcede ființa, precum și existența ființărilor corporale sau incorporale. Este cazul lui Alain de Lille la care această problemă este formulată sau doar evocată de mai multe ori (în *Expositio prosae de angelis*, în summa *Quoniam homines* și în *Regula* 35)³, dar înainte

1. *De Trinitate*, II, 18-21.

2. Cf. H. Merle, p. 132, n. 21.

3. Vezi M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits*, Vrin, 1965, pp. 205-206, pentru textul *Expositio prosae de angelis*: *Cum enim contemplamur Deum, ut testatur summus Boetius in libro de Trinitate, non oportet nos ad ymaginationes deduci, ut anthropomorphonite*

de toate este cazul lui Gilbertus Porretanus, în comentariul său la *De Trinitate*¹, ca și în propozițiile citate, potrivit lui Ioan din Salisbury, în textul Conciliului din Reims² care condamnă teoriile episcopului de Poitiers. Va fi și cazul lui Simon de Tournai cu ale sale *Sententiae*³, al lui Alexander Nequam, în *Speculum speculationum*⁴, și bineînțeles cel al lui Thierry din Chartres, celălalt comentator din secolul al XII-lea al tratatului boethian *De Trinitate*.

Imaginea, ca să revenim pentru o ultimă dată la Boethius, este ca statuia, determinată în acord cu figura proprie a bronzului și cu cea imprimată în bronz (asemănarea), în timp ce forma doar *este* în mod transcendent; *este una* și, în plus, *este ceea ce este: forma est adque ideo unum et est et id quod est*⁵. Din acest motiv, termenul de „forma” ar fi cel mai adecvat pentru a desemna substanța sau natura divină, ar fi în orice caz o noțiune ceva mai potrivită decât *persona-prosôpon* (determinată ca natură *rațională* și substanță *individuală*), cu condiția să se producă translația de la *id quod est* către

deducti sunt, ... Pentru celelalte texte ale lui Alain : *Summa* (ed. Glorieux, p. 282) și *Regula* 35 (PL 210, 638), fragmentele sunt citate de M.-Th. d'Alverny, p. 206, n. 40. Iată un fragment din *Regula* 35, în traducerea lui Fr. Hudry (*op. cit. infra*, n. 43) : „Chiar dacă putem într-adevăr spune despre Dumnezeu potrivit cauzei [Dumnezeu este într-adevăr numit spirit și nu corp], ne abținem pentru a îndepărta orice îndoială în ceea ce îl privește, din cauza idolatriilor care își reprezentau natura lucrurilor ca pe niște zei, și a ereticilor antropomorfiți care credeau că Dumnezeu se distinge prin trăsături fizice” (p. 144).

1. Vezi ediția dată de N. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966 (mai ales *De Trinitate* I, 2, 17-20 și 41-46, pp. 81-82 și 86-87).
2. M.-Th. d'Alverny, *op. cit.*, p. 206, n. 40.
3. M.-Th. d'Alverny, *op. cit.*, p. 308, în fragmentele din *Sentințele De hierarchia caelesti*: ... *quod dictum est ut tollatur error metamorphonitarum qui modo ymaginario Deum contemplantur ad instar creature*, ... *Unde Boet[us] de divina contemplatione loquens, ait : In divinis intellectualiter versari oportebit, neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam que vere forma neque imago est.*
4. Cf. Fr. Hudry, *Alain de Lille. Règles de théologie suivies de Sermon sur la sphère intelligible*, Cerf, 1995, p. 144, n. 2.
5. *De Trinitate*, II, 30-31.

subsistere, altfel spus, de la Dumnezeu la dumnezeire, și să se identifice în acest caz *forma* cu *natura*, ceea ce Boethius nu face totuși, cel puțin în mod explicit. Imaginea ar fi fost în acest caz „*asemănarea*” *în* și *prin* substanța divină, dar în același timp mai mult decât o simplă asemănare, căci „ar încarna forma naturală” a lui Dumnezeu, forma immanentă în ceea ce, provenind de la ea, ar reduplica-o înscriind-o în planul vizibilității, precum carnea (*caro*) se înscrie/circumscrie în planul unui trup și într-un subiect (*subiectum*). Aceasta va fi într-adevăr cazul lui Hristos în planul revelației istorice și eshatologice, deopotrivă în *specii* și în *icoană*, potrivit teologilor greci. Ne aflăm astfel într-o situație paralelă celei a lui *technè*, care subîntinde și dezvăluie natura profundă a lucrului subzistent, doar că aici situația proprie „*artei*” nu s-ar aplica propriu-zis decât în cazul lui Dumnezeu, în măsura în care El este și „*persoană*” revelată, și nu doar „*formă*” sau „*ipostas*” separat sau non-diferențiat de esența sa.

Dacă Boethius nu propune nicăieri, după știința noastră, o asemenea definiție, deschiderea pe care o face prin încercarea de a defini în acest mod persoana, ipostasul, substanța, natura și forma, va atrage alți gânditori și va suscita uneori reflecții mai puțin abstracte și dogmatice. Definiția „*persoanei*” va fi astfel sfâșiată între sensul pozitiv al *figurii* care desemnează diferența specifică instalată într-un subiect, determinând omul (la rigoare și îngerul, chiar dacă acesta este incorporeal) și provenind din definiția „*clasică*” a substanței individuale de natură rațională, și sensul „*negativ*” care ar lăsa să se vadă calea unică a retragerii, a lipsei, a absenței, a unui „*dincolo*” necesar doar rezonanței și ecoului, pe scurt, o manifestare autenticată doar de voce, de sunetul al cărui receptacol ar fi o mască și nimic altceva, „*persoana*” desemnând în acest caz, și anume în cazul lui Dumnezeu, nefigurativitatea absolută a *formei* necesare procesiunii ființei și, deci, diferențelor specifice subzistente care decurg din ea. Conform primului sens, noțiunea de *persona* întâlnește și atestă definiția chipului ca unică expresie specifică, în timp ce în al doilea sens ea nu apare decât ca o „*asemănare*”, nu este decât un simulacru de felul „*ne-ființei*” platoniciene. Dacă, dimpotrivă, *persona* este redusă la *natura* și dacă nu distingem riguros cele două sensuri ale noțiunii de „*persoană*”, așa cum le-a schițat Boethius, alunecarea spre antropomorfizarea sau geometrizarea substanței divine devine posibilă, ceea ce explică de altfel retragerea severă a latinilor într-o atitudine de „*refuz iconal*” fără apel, manifestând în același timp o

atracție specială față de apofatismul tradiției pseudo-dionisiene¹. Un studiu aprofundat al acestei moșteniri speciale în gândirea latină rămâne de făcut². În ceea ce ne privește, ne vom mulțumi să cităm un singur exemplu sugestiv, cel al lui Alain de Lille, care ilustrează caracterul viu al acestei problematice și al dilemei privitoare la statutul imaginii în descendență boethiană, în secolul al XII-lea latin.

Alain este dominat de Boethius, a cărui „metodă” o împrumută – îl parafrazăm aici și îl vom cita mai departe pe E. Gilson³. Pentru el, „teologia putea și chiar trebuia să se construiască în mod deductiv pornind de la termeni definiți în prealabil (...)”; această „metodă”, care era potrivită unei întreprinderi apologetice precum cea a lui Alain, permitea întâlnirea cu credința grație unei suite de raționamente riguros înlănțuite. Era vorba de a constitui astfel teologia ca știință, egală cu celelalte științe, adică având reguli proprii (ca și dialectica, retorica, morala, fizica, aritmetica și muzica), doar că regulile teologiei sunt, în opinia sa, mai subtile și mai obscure, fiind în același timp imuabile și necesare. Alain va încerca să formuleze aceste reguli: este vorba de *Maximae theologiae* sau *Regulae de*

1. Vezi multiplicarea *teofaniilor*, *hipofaniilor*, *hiperfaniilor* etc., la Alain de Lille și la victorini, deci în perioada celei mai mari influențe atât a lui Boethius, cât și a lui Pseudo-Dionisie asupra gândirii medievale.
2. Posteritatea operei boethiene este lungă (Boethius reprezintă încă o autoritate importantă pentru Toma de Aquino sau Guillaume d'Auxerre în secolul al XIII-lea), dar ea este deosebit de bogată mai ales în secolul al XII-lea, epocă numită *aetas boetiana*. Majoritatea comentariilor la tratatele de teologie ale lui Boethius sunt scrise în această epocă (Gilbertus Porretanus, Thierry din Chartres), ca și majoritatea operelor inspirate îndeaproape de autorul nostru (Clarembaud d'Arras, Alain de Lille, Alexandre Nequam etc.). Lui Alcuin i se datorează aducerea *Tratatelor teologice* (*Opuscula sacra*), ca și a *Mângâierii filosofiei*, opera majoră a lui Boethius, la curtea lui Carol cel Mare, în același timp cu operele lui Augustin, Ambrozie al Milanului și Hilarie din Poitiers. Și tot unui contemporan al lui Alcuin, Ioan Scotus Eriugena, i se datorează o primă încercare de analiză, în domeniul gândirii latine medievale, a doctrinelor creștine pe baza categoriilor aristotelice, încercare asemănătoare cu cea a lui Boethius, în pofida diferențelor remarcabile de referințe și de stil.
3. *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, 1986², pp. 311-312.

sacra theologia, sau *Regulae theologiae*. În acest spirit, deopotrivă de riguros în terminologie, de logic în structură și de erudit prin apelul la diferite surse, ultima parte din *Reguli* (de la 116 la 134) va fi consacrată principalelor teme ale filosofiei naturale pe care Alain se străduiește să le acorde cu „regulile sau principiile de ordin divin”. Mai ales în acest context¹, dar și în cadrul unei predici, *Despre sfera inteligibilă*², vom regăsi urmele problemelor privitoare la formă, substanță, persoană, natură și imagine, care ne-au reținut atenția în cele câteva fragmente din *Opuscula sacra* ale lui Boethius.

Regulile de teologie ale lui Alain de Lille nu se referă direct la Boethius, ci depind indirect de gândirea acestuia, prin intermediul școlii porretane pentru care Boethius era incontestabil autoritatea favorită și, în plus, ele nu se referă la ansamblul tratatelor boethiene, ci mai cu seamă la *De Hebdomadibus* și la *De Trinitate*. Alain de Lille reia și comentează în ultima parte (ultimele douăzeci și nouă de reguli), la îndemnul lui Alexander Nequam, introducerea de la *Summa din Zwettl* a lui Petrus din Poitiers (discipol al lui Gilbertus Porretanus și prieten al lui Alain), singura autoritate citată fiind aici Sfântul Hilarie, în timp ce singurele referințe transparente în formulările lui Petrus din Poitiers trimit la maestrul său Gilbertus și la Petrus Lombardus. În privința lui Boethius, Alain de Lille îl citează cu numele de mai multe ori în *Regulile* sale, cu tratatul despre Treime (de cinci ori), cu *Contra Eutychen* (de două ori), cât și cu comentariul la categoriile lui Aristotel (*In categorias Aristotelis*), cu *De differentiis topicis* și cu *De hebdomadibus* (câte o singură dată). *Predica despre sfera inteligibilă* se referă la *De arithmetica* (în privința construcției sferei) și la *De consolatione* (pentru definiția celor patru facultăți ale sufletului). Totuși, nu este vorba de a sublinia în acest context numărul de citări directe sau indirecte, căci

1. Ed. N. Häring, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 48, Vrin, 1981 (pp. 121-226) ; trad. Fr. Hudry, *op. cit. supra*, n. 42.
2. Ed. M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits*, Vrin, 1965 (pp. 295-306) ; trad. Fr. Hudry, *op. cit.*, pp. 283-294. Trimitem, de asemenea, la interpretarea pe care am dat-o acestei predici și vocabularului consacrat imaginii în articolul „L'économie de l'image dans la sphère intelligible. Sur un sermon d'Alain de Lille”, în *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t. 41, Poitiers, 1998 (pp. 257-279).

se cunoaște deja importanța rolului pedagogic de care se bucurau operele lui Boethius atât la Paris, cât și la Chartres, în secolul al XII-lea, ci mai cu seamă de a defini înrădăcinarea unei duble problematice filosofice și teologice – cea a naturii și a imaginii – în gândirea aristotelică și neoplatonică, problematică ce depinde de contextul bizantino-latin al perioadei post-calcedoniene (după 451), și care se regăsește, pe diferite căi, șase secole mai târziu, în contextul pre-scolastic occidental, Boethius fiind, fără nici o îndoială, unul dintre principalii transmițători din acest lanț al cunoașterii.

Pentru a încheia, vom sublinia în acest sens două dintre aspectele care în opera teologică a lui Alain de Lille ne par a fi legate intim de gândirea lui Boethius. Primul privește trecerea de la Dumnezeu la dumnezeire. Este vorba, de fapt, de o dezbatere foarte importantă, care vizează distincția dintre realitatea proprietăților sau a atributelor, a relațiilor, a persoanelor și a naturii sau substanței divine înseși, prin care se predică faptul că Dumnezeu *este*. *Regulile de teologie* abundă, într-adevăr, în argumente, comentarii și ilustrări ale acestei probleme. Acesta este, de altfel, și aspectul pentru care Gilbertus Porretanus va fi considerat eretic, pentru că a afirmat că *divina natura quae divinitas dicitur non est Deus sed forma qua Deus est...*, când, de fapt, episcopul de Poitiers nu concepe identitatea dintre *Deus* și *deitas*, ci sugerează un fel de „purcedere” (exprimată mai clar prin folosirea ablativului: *deitas qua Deus est*)¹, care nu face decât să reia emanarea ființei pornind de la formă, potrivit aserțiunilor boethiene comentate mai înainte. Alain de Lille este mult mai prudent; el evită până la capătul *Regulilor* să definească această relație care situează „dumnezeirea” de partea „naturii”, în timp ce prin „Dumnezeu” – fără a se referi totuși la nume - se desemnează în mod propriu „persoana”. Or, această afirmație vrea ca dumnezeirea să fie situată ca natură în ordinea lui *ousia* (așa cum *Magister Alanus* precizează în *Regula 50*, „dumnezeirea este Tatăl”), care naște sau generează subzistența ființării, în timp ce persoana *ousiei* nu este cunoscută cu adevărat ca persoană decât în măsura în care este predicată pornind de la proprietate (a dumnezeirii, în speță), fără a afirma totuși ceva despre relația care ar stabili un raport de generare sau de purcedere între această proprietate și

1. Vezi despre acest aspect A. Dondaine, *Ecrits de la „petite école” porrétaine*, Conférence Albert le Grand, Montreal, 1962, p. 15.

persoana propriu-zisă. Prin urmare, are loc, prin această ultimă evitare din partea lui Alain, un fel de inversare a definiției boethiene a persoanei, natura-subzistență putând să fie cunoscută mai mult și mai bine, în timp ce *persona-prosôpon* se închide într-o „enigmă” pe care doar analogia sau mișcarea de *translatio* a unei metafore, de pildă, o vor mai putea aborda de acum înainte.

Dacă *Regulile* rămân sobre în formulările lor și caută mai ales claritatea unui limbaj propriu logicii, *Predica despre sfera inteligibilă* este în schimb o operă surprinzătoare prin libertatea sa imaginativă și prin verva lexicală. Alain pare a avea un gând mult mai îndrăzneț, sub figurile metonimice și metaforice ale expresiei literare, decât în lucrările al căror scop teologic era afirmat de la bun început. Dar problematica rămâne aceeași, în pofida apelului la metaforă și a deplasării interesului de la planul relației esență-calitate la cel al formei-mișcare. Am consacrat în altă parte o analiză detaliată a primei părți a acestei predici, structura celor patru „încăperi” corespunzând celor patru puteri ale sufletului definite potrivit celor patru tipuri de imagini-icoane-forme-idei și celor patru moduri de mișcare¹. Formele și imaginile evocate pun în scenă „reprezentări”, adică acționează ca și cum ar avea o autonomie, asemănătoare cu cea a personajelor purtătoare de mască sau a alegoriilor care abundă în poemele lui Alain de Lille (*De planctu Naturae* sau *Anticlaudianus*). Ele produc similitudini și reflectări reciproce, dar rămân oarecum separate de orice suport imaginal. În zadar reprezentările (*ychnones*) sunt suportul formelor (*ydee*), nici una dintre ele nu conține și nu indică un „subiect” sau o identitate figurală. Altfel spus, sunt forme vide sau măști de rezonanță pentru voce, anonime și multiplicabile precum un joc de oglinzi *la infinit*, în care doar negativitatea poate face cunoașterea să rodească atunci când este vorba să întemeiem aceste *prosôpa* pe „substanțele individuale de natură rațională” și să le numim - ținând seama de sensul echivoc pe care acest termen îl are (cel puțin în latină și în franceză) - „persoane”, de fiecare dată „una”, adică o persoană bine determinată, și totuși „nimic”, știind că acest „chip” *este*, dar că *ceea ce este (id quod est)*, chiar dacă (ni) se arată, rămâne imposibil de definit și de descris.

Anca Vasiliu
CNRS, Paris

1. Vezi *supra* n. 54.

Bibliografie

I. *Ediții ale operei lui Boethius*

1. *Patrologiae cursus completus*, series latina, ed. J.P. Migne, Paris, 1853, pp. 63-64;
2. *AMS Boetii Philosophiae consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra*, ed. R. Peiper, Leipzig, Teubner, 1871;
3. *In Librum Aristotelis De interpretatione*, editio prima, ed. C. Meiser, Leipzig, 1877;
4. *In Librum Aristotelis De interpretatione*, editio secunda, ed. C. Meiser, Leipzig, 1880;
5. *In Propkyrii Isagogen Commentarium*, editio duplex, ed. G. Schepps-S. Brandt (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XLVIII), Viena, 1906;
6. *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. Claudio Moreschini, Bibliotheca Teubneriana, 2000.

II. *Traduceri ale Tratatelor teologice*

1. Boethius, *The Theological Tractats and the Consolation of Philosophy*, ed. H.F. Stewart, E.K. Rand & Tester, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1978;
2. Severino Boezio, *Gli opuscoli teologici*, traduzione e introduzione di L. Obertello, Rusconi, 1979;
3. A.M.S. Boethius, *Die theologischen Traktate*, ed. M. Elsässer, Hamburg, 1988;

4. Boèce, *Courts traités de théologie, Opuscula sacra*, texte traduit, présenté et annoté par Hélène Merle, Cerf, Paris, 1991 ;
5. Boèce, *Traité théologiques*, traduction et présentation par Axel Tisserand, Flammarion, Paris, 2000 ;
6. Boethius și Salvianus, *Articole teologice*, în *Scrieri*, traducere, note și comentarii de David Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

III. Studii și articole despre Boethius

a) Dicționare, tratate de patrologie și istorii ale filosofiei

1. Campenhausen H. von, *Les Pères latins*, trad. A. Moreau, Ed. de l'Orante, 1967 ;
2. Cappuyns M., „Boèce”, în *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. IX, col. 348-380 ;
3. Cayré F., *Précis de patrologie*, t. II, Paris, 1930 ;
4. Chaufour C., „Boèce”, în *Dictionnaire des philosophes* (dir. D. Huismans), P.U.F., 1993 ;
5. Gilson E., *Filosofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995 ;
6. Godet P., „Boèce”, în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II (1), col. 918-922 ;
7. Libera A. de, *La philosophie médiévale*, P.U.F., 1993, pp. 248-257.

b) Studii generale și volume colective

1. Chadwick H., *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, 1991 ;
2. Courcelle P., „Boèce et l'école d'Alexandrie”, în *Mélanges de l'école française de Rome*, 1935, pp. 185-223 ;
3. Courcelle P., „Les lettres grecques en Occident”, Ed. De Boccard, 1948, pp. 257-312 ;
4. Galonnier A., *Anecdote Holderi ou Ordo generis Cassiodororum : éléments pour une étude de l'authenticité boétienne des Opuscula sacra*, Louvain, Paris, Peeters, 1997 ;

5. Gibson M.(ed.), *Boethius, his Life, Thought and Influence*, Oxford, Blackwell, 1981 ;
6. Magee J., *Boethius on Signification and Mind*, Brill, 1989 ;
7. Obertello L., Severino Boezio, *Accademia Ligure di Scienze e Lettere*, Genova, 1974, 2 vol. ;
8. *Boèce ou la chaîne des savoirs, Actes du colloque international*, CNRS, 1999, Louvain, Peeters, 2002.

b) Despre teologia lui Boethius

1. Bergeron M., „La structure du concept latin de personne”, în *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, II, 1932, pp. 121-161 ;
2. Carton R., „Le christianisme et l'augustinisme de Boèce”, in *Mélanges augustinien*, Librairie Rivière, Paris, 1931, pp. 243-329 ;
3. Chappuis G., „La théologie de Boèce”, în *Congrès historique du christianisme*, t. III, 1928, pp. 15-40 ;
4. Hadot P., „De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de Personne dans les controverses théologiques”, în J. Meyerson (ed.), *Problème de la Personne*, Paris, 1972, pp. 123-134 ;
5. Leonardi C., „La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio”, în *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, Herder, 1981 ;
6. Micaelli C., „Teologia e filosofia nel *Contra Eutychen et Nestorium* di Boezio”, în *Studi classici orientali*, Pisa, Giardini, XXXI, 1981, pp. 177-199 ;
7. Nédoncelle M., „*Prosopon* et *persona* dans l'Antiquité classique. Bilan linguistique”, în *Revue des sciences religieuses*, 22, 1948, pp. 277-299 ;
8. Nédoncelle M., „Les variations de Boèce sur la personne”, în *Revue des sciences religieuses*, 29, 1955, pp. 201-238 ;
9. Schurr V., „Die Trinitäts Lehre des Boethius, im Lichte der „skythischen Kontroversen””, Paderborn, 1935 ;
10. Trape A., „Boezio teologo” în *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, Herder, 1981, pp. 15-25 ;

c) Despre logica și filosofia lui Boethius

1. Bidez J., „Boèce et Prophyre”, în *Revue belge de philologie et d'histoire*, I, 1923, pp. 189-201 ;
2. Brosch H.Z., „Der Seinsbegriff bei Boethius. Mit Besonderer Berücksichtigung der Beziehung ; von Sosein und Dasein”, în *Philosophie und Grenzwissenschaften*, IV, 1, Innsbruck, 1932 ;
3. Bruder K., *Die philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra des Boethius*, Leipzig, 1928 ;
4. Craig W.L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, E. J. Brill, 1988, pp. 79-98 ;
5. Galonnier A., „Le statut contrasté de la philosophie chez Boèce”, în *AHDLMA*, 67, 2000, pp. 51-69 ;
6. Ebbesen S., „Boethius as an Aristotelian Scholar”, în J. Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, t. II, W. De Gruyter, pp. 286-311 ;
7. Gracia J.J.E., „Boethius and the Problem of Individuation in the Commentaries on the Isagoge”, în *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, Herder, 1981 ;
8. Gracia J.J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München, Wien, 1988², pp. 65-122 ;
9. Hadot P., „La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce”, în pp. 147-153 ;
10. Hadot P., „*Forma essendi*. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce”, în *Les études classiques*, XXXVIII, 1968, pp. 143-156 ;
11. Jauneau E., „L'héritage de la philosophie antique durant le haut Moyen Age. Rôle de Boèce”, în *La cultura antiqua nell'Occidente latino*, I, XXII, Spoleto, 1975 ;
12. Libera A. de, *Cearta universalilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, traducere de Ilie și Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timișoara, 1998, pp. 128-132 ;
13. Micaelli C., „Natura e persona nel *Contra Eutychen et Nestorium* di Boezio : osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici”, în *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, Herder, 1981 ;

14. Minio-Paluello L., „Les traductions et les commentaires aristotéliens de Boèce”, în *Studia patristica*, II, pp. 358-365;
15. Moreschini C., „Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino”, în *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, Herder, 1981, pp. 297-310;
16. Rijk L.M. de, „Boèce, logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être”, în *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, Herder, 1981;
17. Rijk L.M. de, „On the Chronology of Boethius' Works on Logic”, în *Vivarium*, II, 1964, pp. 1-49 și 125-161;
18. Shiel J., „Boethius' Commentaries on Aristotle”, în *Medieval and Renaissance Studies* 4, pp. 217-244;
19. Wald B., „Rationalis naturae individua substantia. Aristoteles, Boethius und der Begriff der Person im Mittelalter”, în *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1996 (Miscellanea Mediaevalia, 24), pp. 371-388;
20. Wirth J., „L'image chez Boèce”, în *L'image médiévale. Naissance et développements* (VI^e-XV^e siècles), Paris, Méridiens Klincksieck, 1989;

d) Taxonomia științelor

1. Bonnaud R., „L'éducation scientifique de Boèce”, în *Speculum*, 1929, pp. 128-206;
2. Guillaumin J.Y., „Le statut des mathématiques chez Boèce”, în *Revue des études augustiniennes*, 1-2, 1990;

IV. Posteritatea lui Boethius

1. Chenu M.-D., *La théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 126-128, 142-157;
2. Courcelle P., „Étude critique sur les Commentaires de Boèce (IX^e-XV^e siècles)”, în *AHDMA*, 13, 1939, pp. 5-140;
3. Daley B.E., „Boethius' Theological Tractats and Early Byzantine Scholasticism”, în *Mediaeval Studies*, vol. XLVI, 1984, pp. 158-191;

4. D'Onofrio G., „Giovanni Scoto e Boezio: trace degli *Opuscula sacra* e della *Consolatio nell'opera eriugeniana*”, în *Studi medievali*, III serie, 21, 1980, pp. 707-752;
5. D'Onofrio G., „Agli inizi della diffusione della *Consolatio* e degli *Opuscula sacra* nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre”, în *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, Herder, 1981, pp. 343-354;
6. Gracia J.J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München, Wien, 1988²;
7. Häring N., *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966;
8. Häring N., *The Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto, 1971;
9. MacDonald S. (ed.), *Being and Goodness. The concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Cornell University Press, 1991;
10. Nikitas D.Z., *Boethius De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes*, Paris-Bruxelles, 1990;
11. Patch H.R., *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*, New York, 1935;
12. Pasquale Porro (ed.), *Tommaso d'Aquino, Commenti a Boezio*, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Porro, Rusconi, 1997.

Cuprins

<i>Notă asupra ediției</i>	5
<i>Tabel cronologic</i>	7
Contra Eutychen et Nestorium	
<i>Contra lui Eutyches și Nestorius</i>	13
Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona	
<i>Cum sunt bune substanțele întrucât sunt, deși nu sunt substanțial bune</i>	63
Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur	
<i>Dacă Tatăl, Fiul și Sfântul Duh se predică substanțial despre Divinitate</i>	75
Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii	
<i>Cum este Treimea un singur Dumnezeu, și nu trei dumnezei</i>	83
De fide catholica	
<i>Despre credința universală</i>	111
Note	129
<i>Natură, persoană și imagine în Tratatetele teologice ale lui Boethius sau Cine stă sub chip (Anca Vasiliu)</i>	139
<i>Bibliografie</i>	169

www.polirom.ro

Redactor : Mihai-Silviu Chirilă
Coperta : Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor : Ioana Mariniuc

Bun de tipar: mai 2003. Apărut: 2003
Editura Polirom • B-dul Copou, nr. 4, P.O. Box 266, 6600, Iași,
Tel. & Fax (0232) 214.100 ; (0232) 214.111;
(0232)217.440 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33;
O.P. 37; P.O. Box 1-728, 70700, București
Tel.: (021) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro



Tipografia MULTIPRINT Iași
Calea Chișinăului 22, et. 6. Iași 6600
tel. 0232-211225, 236388, fax. 0232-211252

Biblioteca medievală

Operele lui Boethius se situează între filosofie și teologie, între o filosofie a credinței și o teologie savantă, construită cu instrumentele logicii și retoricii. El este ultimul filosof și primul scolastic. Traducerea celor cinci scrieri este realizată în spiritul rigorii filologice și conceptuale, susținută de un aparat critic corespunzător și completată de un studiu care punctează principalele coordonate ale gândirii celui care a fost considerat, pe drept cuvânt, primul scriitor medieval.

TRATATELE TEOLOGICE deschid o nouă colecție, care își propune recuperarea în cultura română a unor lucrări fundamentale ale gândirii medievale. Editate în formulă bilingvă, volumele vor conține cele mai importante tratate ale Evului Mediu occidental latin, de la sfârșitul Antichității târzii până la începutul secolului al XV-lea.

În pregătire:

Sf. Toma din Aquino – *Despre guvernământ*

W. Ockham – *Despre universalii*

Sf. Anselm din Canterbury – *Despre adevăr*

R. Grosseteste – *Opuscule teologice*



EDITURA POLIROM

ISBN 973-681-254-5



9 789736 812545

www.polirom.ro

15,90